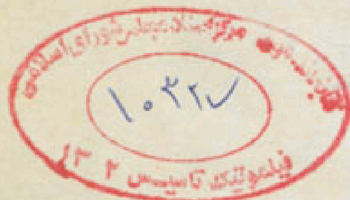






١٣

عبد النبي
ملك الجاني عبد الله بن علي
محمد رضا [illegible]

[illegible] الكتاب [illegible] الملك [illegible]



فائدة سنية قد علم ان التاء في لفظ
الحقيقة للنقل من الوصفية الى الاسمية
ان الوصف اذا صار بنفسه اسما لغلبة
الاستعمال بعد ما كان وصفا كانت اسميته
فرعا لوصفيته فيشبه بالمؤنث لان المؤنث
فرع المذكر فيجعل لها علامة للفرعية كما جعل
علامة التأنيث ولا للمعلم ... نعم تحقق ...

قد دخل في ملكية اقل الناس
عبد الحسين [illegible]



هو
هذا الكتاب
لجناب الشيخ عباس
الكربلائي
مولدا وموطنا
ومدفنا ان شاء
الله تبارك وتعالى
وهو بخطه الشريف
وكتبت هذه
الكلمات لان لا
ينساني عن من
صالح الدعاء حال
وقوع النظر عليها

توفي سيدنا واستاذنا الاجل الاكرم والفرد المفخم
وحيد دهره ونادرة عصره جامع المعقول والمنقول ومضبط
الفروع من الاصول ليلة الاثنين ثالث وعشرين من شهر محرم
الحرام من شهور السنة الحادية والعشرين بعد الثلاثين
بعد المائتين والالف وكانت ليلة الثانية من وفاته ذات رعد
وبرق وبرد كثير حتى انتهت كثرته في الارض قدر بيضة الدجاجة
شبر وانتهت الواحدة منه قدر ... في تلك الليلة في الدنيا عند
وحكى لي بعض المتقين ... وعن جملة من العلماء فاتاه ... وعلم
سيدنا فاولنا ... الرحمن تعالى لسيدنا ما سبب هذا
عليه وقبل ايابه واذانه ... رسل اليهم ذلك البرد
فاخبره ان الله غضب على اهل كربلاء ... انهم في ذلك البرد
فجعلت ... كانت كذا ... عباس

هذا شرح تهذيب الاصول بسم الله الرحمن الرحيم المسمى بعبد النبي

الحمد لله في البداية والنهاية بزلم الشكر على ما بلغنا من منتهى العناية ونور قلوبنا بتهذيب بيان
الخطاب وشرح صدورنا بايضاح متشابه الكتاب والصلوة والسلم على المبعوث لتقويم منهاج
الاسلام وتحصيل مبادى الاحكام وتوضيح الاباحة والاكراه والحرام الناسخ لشرعه ساير
الاديان محمد الذى انار منار الحجة والبرهان وعلى آله الذين اوجب طاعتهم على ساير الانام
وندب الى مودتهم من البرية المخلص والعام تراجمة حقائق التنزيل الادلاء على كشف معاني
الاجمال والتاويل **اما بعد** فلا يخفى على ذوى العقول النقادة والبصائر الوقادة
شرف العلوم الفقهية وافضلها على ساير العلوم العملية لاشتمالها على معرفة اوامره ونواهيه
وبها قوام امتثال طاعته واجتناب معاصيه ومن ثم انتصاب درجة حامليها على جميع
العلماء وجعلهم ورثة الانبياء وفضل مدادهم على دماء المستشهدين وترجيح منامهم على
قيام المتهجدين وقد نصب على ذلك الامارات والدلالات وحض ما شاء بتمهيد قواعد
المدارك والاستنباطات لانا نبهض العلماء لايضاح ما فيها من الاشكالات تسهيلا لاخذ الاحكام
الشرعية وايضاحا لطريق الخلاص من الشبهات التقليدية فاكثروا في ذلك النهج من التاليف
واطالوا في الاقاويل والتصانيف فمن جاز المكارم فجيد في ميدان السبق ان و
اشتهر في الماثر في جميع الافاق اية الله في العالمين ملجأ الافاضل الاعاظم من العالمين
قدوة الائمة وتحرير الامة جامع المعقول والمنقول منقح اغصان الفروع والاصول
جمال الملة والحق والدين ابو منصور حسن بن مطهر حله الله دار المقامة وختم بخير السعادة
والكرامة فانه قد صنف فيه كتبا قد احتوت على نخب الافكار المتقدمين واشتملت على ما فيه
عليل المتاخرين وكان من جملتها تهذيب الوصول الى علم الاصول قد استحسنته النواظر
والاسماع واستقبلته الخواطر والطباع لصغر حجمه ووجازة نظمه مع كونه واف بتمهيد
اركان الاصول الشرعية كاف في تنقيح مباني القواعد الفرعية وقد صار في الاشتهار
كالشمس في منتصف النهار وكنت قد علقت جملة من الفوائد على هذا الكتاب بعد الاستفادة
من الكرام البررة ملتقطا لها من افكار [illegible] في اوقات متبددة وليس جريا باغفال
اذ العلم من افواه الرجال فجمعتها شرحا يعد الشرع عن ساق الجد لتحقيق مسائله وبذل
الوسع في تدقيق دلائله مقتصرا على الجملة من كتب هذا الفن مراجعا من ليس في سوء الظن مع

محمود

حمود توفيقي وحمود تكري وانا اسئل الله تعالى ان لا يجعله ذريعة الى الخذلان بل وسيلة الى تذكر
الاخوان والخلان والمرجو منهم ان يعذروني ان اعثروا على الخطاء والفساد ويجتنبوا عن
طريق التعنت والعناد ولا يبادروني بالتخطئة والاعتراض بل يترفقوا بالاصلاح ويعفوا
عنه بالاغماض فهو الرؤف مع القريب وهو حسبي ونعم الحسيب قال المص زاد الله وصله وزاده
في حظاير القدس انسه بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله جامعا بين البسملة والحمدلة وان كان كل منه
التسمية والتحميد يحصل بكل منهما اقتفاء الكتاب العزيز الجبار وامتثالا لظاهر ما ورد من
مشهور الاخبار كل امر ذي بال اي خطر وشان لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر وروى اقطع
وكل امر ذي بال لم يبدأ فيه بحمد الله فهو اجذم اذ المفهوم من الامر للابتداء بلفظهما و
المراد من الابتداء بهما ايراده قبل الشروع في المقصود بالذات وهو المفهوم فلا تعارض بين الحديثين
ومن هنا ترجح تقدير متعلق الجار في اوائل التصانيف بالابتداء لان فيه امتثالا لظاهر
الحديث ومعناه وفي غيره امتثالا لمعنى خاصة ثم اي الابتداء الحقيقي قبل الابتداء
بالبسملة المتقدم وقيل بالحمدلة لان الابتداء الحقيقي يقتضي تخصيص التقدم والمقارنة و
هما حاصلان فيما لا في الاخرى هذا وقد قيل ان الجار متعلق وهو الفعل حال من الحامد
الدال عليه لفظ الحمد والحال في معنى الظرف فامكن تقدمه على المصدر كالظرف مع ان الحال
ههنا في صورة الظرف فالتسمية مقدمة لفظا موخرة حكما والحمد بالعكس فكل منهما من وجه
تامل لكون الكلام الى اللفظ فالاضافة لامية والتيمن بالكلام يدل على النظم المسمى وان اريد
به المسمى فالاضافة بيانية والخاصة [illegible] لتوهم الحمل على اليمن اذ هو في العرف لا يقع كان
والحمد لغة الثناء باللسان على الجميل ولا يحتاج الى جهة التعظيم والتبجيل كما قيل لان الثناء على الجميل
لا يكون حقيقة باعثا على التهكم والاستهزاء والثناء عليه عين الثناء به وذكر اللسان
بعد الثناء لاطلاق الثناء على ما ليس باللسان كثناء الله على نفسه ولو مجازا والجميل
في التنصيص على مقابلته للشكر كما ستعرف وقيل يختص الجميل بالاختيار فيكون الاخص
من المدح مطلقا وعليه اشكال في دفعه تكلف ومشتمل على الشكر اللغوي وهو الفعل
المنبئ عن تعظيم المنعم بسبب انعامه اعم متعلقه اذ متعلقه عام ومورده خاص والشكر
على العكس فبينهما عموم من وجه لجواز ترتب الحمد على الفضائل والمزايا التي لا تتعدى
بخلاف الشكر فانه يختص بالفواضل وهي المزايا المتعدية اعني المواهب والعطايا ولما

سبق وأما الحمد عرفاً فهو الشكر لغة والشكر عرفاً صرف العبد جميع ما أنعم الله عليه الى ما خلق
لاجله كصرف النظر الى مطالعة مصنوعاته والسمع الى تلقي ما ينبئ عن مرضاته واجتناب
المحارم وعلى هذا القياس فالاقسام باعتبار النسب ستة وتفصيلها ان يقال كل واحد
من الحمد والشكر معنيان لغوي وعرفي فباعتبار النسبة بين الحمدين وبين الشكرين
قسمان وبين كل واحد من معنى الحمد مع كل واحد من معنى الشكر اربعة اقسام الاول النسبة
بين الحمد اللغوي والعرفي العموم من وجه لاختصاص الثنا باللسان في مقابلة الاحسان والانعام
وصدق اللغوي بدون العرفي في الوصف في مقابلة الفضيلة وصدق العرفي بدونه في
فعل القلب والجوارح الثاني بين الشكر اللغوي والعرفي العموم مطلقا لصدق اللغوي على كل ما
صدق عليه العرفي اعني صرف الجميع من غير عكس كلي لصدق اللغوي على كل واحد من فعل القلب
واللسان وافعال الجوارح دون الشكر العرفي الثالث بين الحمد والشكر اللغويين العموم من وجه
لما عرفته الرابع بين الحمد اللغوي والشكر العرفي العموم مطلقا بحسب الوجود دون الصدق [illegible]
صرف الجميع يشمل الثنا باللسان من غير عكس وهو ظاهر الخامس بين الحمد العرفي والشكر
اللغوي مساوٍ كما عرفت وان قيدنا النعمة في اللغوي بوصولها الى الشاكر كما قيل فبينهما العموم من وجه
لصدق الحمد العرفي على كل ما صدق عليه الشكر اللغوي من غير عكس لصدق العرفي بدونه في مقابلة
النعمة الحاصلة الى غير الشاكر السادس بين الحمد والشكر العرفيين العموم مطلقا كالنسبة بين الشكر
اللغوي والعرفي وذلك ظاهر واعلم انه اختلف المتأخرون في معنى اللام ههنا وتوضيح المقام
يحتاج الى بسط في الكلام وهو ان لام التعريف اذا دخلت على كلمة اسمية فاما ان يكون المقصود
بها الاشارة الى نفس مفهوم المسمى من حيث هو هو وذلك لام الجنس ويسمى اللام الحقيقية او الى
المفهوم معتبراً في ضمن جميع الافراد وذلك لام الاستغراق او في ضمن بعضها معيناً وذلك لام
العهد الخارجي او غير معين وذلك لام العهد الذهني فذهب بعضهم الى ان اللام في الحمد للجنس
واليه تنظر عبارة المطول وهو المتبادر الى الفهم الشائع في الاستعمال هو الجنس لا سيما في المصادر
عند خفاء قرائن الاستغراق وانه على الجنس يدل على اختصاص اللام لا تفيد سوى التعريف والاسم
لا يدل الا على مسماه فاذا لا يكون ثمة استغراق واليه ذهب صاحب الكشاف ووجهه [illegible]
دلالة اللفظ على الجنس وعلى اختصاص الحمد بالله تعالى لا يحتاج الى الاستعانة بالمقام مع ان اختصاص
الجنس يستلزم اختصاص الافراد ويؤدي مؤداه فلا حاجة ههنا في تأدية ما هو المقصود الى

انتفاء

وذهب بعض

انتفاء الحاصل من غيره وتبعه الى ان يزاد على الجنس معنى زائد يستفاد من قيمه بالقرائن ولا صاله
اخر الى انها للاستغراق وصاحب التلويح في حاشية المطول راداً على مصنفه بان المتبادر الى
الفهم من الحكم الجنس المعرف باللام في مقام الخطابيات والشائع هناك انما هو الاستغراق سواء كان
مصدراً او غيره والمقام الخطابي المقتضي للمبالغة ادل دليل واعدل شاهد على الاستغراق واي شيء
يكون اولى بالاستغراق من الحمد في مقام تخصيصه بالله سبحانه ثم تقريبه الاستغراق كما هو على
علم الفتى وضعف الاول بان اختصاص المحامد به تعالى متوقف على النقل الى اللام الجارة ودعوى
كونها تفيد الاختصاص الحقيقي والقول بان اختصاص الجملة ثم يستلزم انتفاءه من غيره اذ لو وجد
جل فرد من افراده في الغير لزم وجود الجنس في ذلك الغير في ضمن هذا الفرد فلا يكون مختصا به مع
ان المفروض هو الاختصاص فاذا لم يوجد فرد من افراده في غيره لزم حصر المحامد فيه خلاف ما
يكون مقصود صاحبه لام التعريف صريحا فيما هو المقصود ويقوى الثاني بان ارادة الاستغراق
وان احتاجت الى الاستعانة بالقرائن ولا حاجة الى ما يكون في اختصاص افراد الحمد صريحا
به خلافه على الاول لانه اذا اكتفي بدلالة جوهر الكلام يكون مفهومهما ضمنيا والاولى [illegible]
يقال ان الاختصاص مثلا زمان لانه ان كان المقصود اختصاص الجنس فالامر ظاهر وان كان اختصاص
الافراد فقد جعل اختصاص الجنس دليلا عليه وسلوك طريقة البرهان من فن البلاغة فعلى
بجملة والاستعانة بالمقام او من الاستعانة باللام لتوقفهما على ذلك الكلام وصلاحيات
اللام التعريف واللام لا يدل الا على مسماه لا يتضح به وجه اختيار الجنس في هذا المقام ولا ينبغي
ارادة الاستغراق والا لم يتصور استغراق مع المفرد المحلى باللام التي في وضع في موارده
الاستعمال وبطلانه لا تنطبق الشان الحكم بان النزاع لفظي غير معنوي فان القائل بالاستغراق
يدعي التصريح بحصر المحامد في الذات الاقدس ولا ينظر الى الاسم الجامد وجعلها للاختصاص
الحقيقي واما القائل بالجنس فهو يدعي اختصاص المحامد به بطريق الاستدلال والذي
ينبغي ان يقال ان الحامد ان كان غرضه التصريح بثبوت المحامد كلها لله من غير الاستعانة
بشيء اخر فالاوضح هو الاستغراق وان كان غرضه الاشعار بحصر المحامد لله تعالى
ولو بالاستعانة بشيء اخر فالمناسب هو الجنس يدل ذلك ان الاستغراق يدل على كل فرد
فرد من افراد الحمد من الازل الى الابد فهو لله تعالى ثم وهذا صريح بحصر المحامد فيه فان الجنس يدل
على ثبوت الجملة وهو ليس صريحا في حصر المحامد فيه بل لا بد من الاستعانة باللام الجارة

لم يجعلها للاختصاص كما سمعت فان قلت جعل المحامد باسرها مختصة به تعالى على التقدير بين منافي
قاعدة اهل الحق من ان افعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى فلا تكون جميع المحامد راجعة اليه قلنا لا
منافاة اما انهم لا يمنعون عن كسب العباد واقدارهم على افعالهم الحسنة التي يستحق بها الحمد من
الله تعالى فالحمد لهذا الاعتبار راجع اليه ولان ما فعل عاصمهم عن لم العدم اذ لا اعتداد بحامد غيره
بالقياس الى محامده وذهب في ثالث الى انها للعهد الخارجي بمعنى ان الحمد لله الذي حمد الله
تعالى به نفسه وحمده به اولياؤه وملائكته مختص به والمعرف بحمد اولياتك تجيبه كما قال التفتازاني في
التنقيح ان الكلمة الاسمية تدل على المفهوم لظهور كونها موضوعة بازائه فان ذا فضل من لام التعريف
المفهوم كان لام التعريف تاكيدا لما يستفاد من الكلمة الاسمية لا تاسيسا لا فائدة اخرى وهو غير جيد لان
لام التعريف انما تدل على الاشارة الى المفهوم كما عرفت وهذه الفائدة لا تستفاد من الكلمة الاسمية لظهور
انها موضوعة للمفهوم والاشارة الى المفهوم واللام حينئذ لا تكون تاكيدا لما يستفاد من الكلمة الاسمية ولذا
هذا قولهم اسم الجنس موضوع لكل فرد من افراد الحقيقة الذهنية وعلم الجنس للاشارة الى الحقيقة
الذهنية لفظة الله هو علم لذات واجب الوجود الخالق لكل شيء وهو جزئي حقيقي لا كلي انحصر في
فرد ولا لما افاد قولنا لا اله الا الله التوحيد لان المنفي الكلي من حيث هو محتمل الكثرة بل لو
كان جزئيا حقيقيا لما صح الاخبار عنه بالاحدية في قوله تعالى قل هو الله احد للزوم التكرار و
اجيب بان الجزئي انما ينفي الكثرة الخارجية والتعدد الذاتي كزيد مثلا وهو مراد الواحد فليس
فيه الا نفي الشريك المماثل ومحوا الكثرة بحسب اجزائه وصفاته بخلاف الاحد فانه يقتضي نفي
التعدد والكثرة فيه مطلقا حتى في الصفات فانها اعتبارات ونسب لوجودها في الخارج اليه اشار
امير المؤمنين ع بقوله وكمال الاخلاص نفي الصفات عنه والى الله جواب اخر والجار والمجرور ظرف مستقر
مرفوع المحل على انه خبر لقوله الحمد وهو في الاصل ظرف لغو لانه من المصادر التي تنصب بافعال مضمرة و
عدل عن النصب الى الرفع للدلالة على الدوام والثبات وقدم الحمد لاقتضاء المقام مزيد اهتمام وان
كان ذكر الله اهم فتفتح والجملة خبرية لفظا انشائية معنى لحصول الحمد بالتكلم بها او موضوعة شرعا
للانشاء وانت خبير بانه اذا كان نفس الحمد والشكر من النعم لم يكن الحمد لا بيان بها على التمام و
الكمال لاستلزامه تسلسل الافعال رافع درجات العارفين بالمعارف الالهية وما يتبعهما من
المعلومات الاصولية بمعرفتها الفوز بالدرجات وجهلها من اعظم الحسرات ولعل في تعبيره بالمعرفة اشارة الى
ذلك والعبارة مشتملة على صفة التضمين للقران المسمى في البديع بالاقتباس قال الله تعالى ويرفع الذين

امنوا

امنوا والذين اوتوا العلم درجات ومثل هذا التغيير لا يقدح فيه الى درجة نظم البال الجعل على غرض
على الشيء اي اعلاء الهلال هي الشرف والجاه والرفعة ومهبطا اي منزل الجاهلين والمراد بهم ما قابل العا
العارفين بفتح الجاهل الى اسفل دركات الشقاء اي منزلة النار والنار محالها كما ان الجنة
درجات ومفضل مداد العلماء على اللام للاستغراق فيدخل مطلق العالم بالعلوم على قانون الشريعة
والمجتهد بارادة الفقهاء والمفسرين والمحدثين والاول الصق على دماء الشهداء وهم المقتولون في سبيل
الله وفيه اقتباس الحديث النبوي المروي عنه عم اذا كان يوم القيامة جمع الله الناس في صعيد واحد
ووضع الموازين فيوزن دماء الشهداء وقوله اذ بانوار مصابيح وهو جمع مصباح وهو السراج
استعير للعلم لاشتراكهما في تشبيه بالنور افكارهم جمع فكر وهو ترتيب امور معلومة لتحصيل مجهول
تنجلي اي تنكشف غياهب جمع غيهب وهي الظلمة جمع الظلماء وهي الظلمة ويوصف بها فيقال ليلة
ظلماء كذا قال الجوهري شبه به الجهل فانه كما شبه العلم بالنور كذا شبه الجهل بالظلمة دليلا على الدعوى
والاولى التمسك فيها بالنصوص الواردة المتضافرة في هذه المادة فانها متواترة المعنى وهذا
المعنى ولا فيما ذكرناه نظر اذ هو تعيين الفضيلة لا الافضلية كما هو المدعى واجيب بان المراد
المتقدم انه بانوار مصابيح افكارهم يحصل ما ذكر من ادرار دماء الشهداء وذلك يفيد ان اشتمال
امر على فائدة لا يشتمل عليه غيره لا يستلزم افضليته عليه اذ قد يترتب على ذلك الغير فائدة لا
تترتب عليه نعم يمكن ان يقال بان الغاية المطلوبة من دم الشهداء هو انجلاء غياهب الظلماء
وكشف جلابيب الظلماء وهو مترتب على الوجه الاكمل الاتم على مداد العلماء لانه الى الساعة
ولا كذلك دماء الشهداء لانه قد لا ساعة واية ليس المدعى الافضلية من جميع الوجوه فانه يكفي
مثل هذا الدعوى واما المطلوب الافضلية من بعض الوجوه وقد حصل بما ذكر ولا ينافيه كون ذلك
افضل من جهة اخرى فانه مجرد افضليته عليه من وجه يكفي في التعليل وبنتائج الافكار اذهانهم
النتيجة اصطلاحا ما يلزم من الفكر التصديقي ولغة ما يتولد من النعم فالبكر منهما والدين فضلا
واحدا والاذهان جمع ذهن وهو قوة النفس معدة لاكتساب الاداء تتكشف جلابيب جمع جلباب
وهي الملحفة التي يغطى بها وقيل ثوب واسع اوسع من الخمار ودون الرداء تلويه المرأة على
راسها ويبقى منه ما ترسله على صدرها وقيل كلما يستتر به من كساء او غيره قال الشاعر
لصف اسد اسود جلبيب من سواد الليل جلبابا شبه به ظلمة الضلال الواقعة بالفتن المجهلة
بظلمة الدخان مركب لدكدك الجبال وكان المراد هنا به هنا الضلال اصلا بفتح الميم لان

مداد م

ما ضيه حمد كم على ما ترادف اى تعاقب الآلاء بالمد جمع الآء بالفتح وقد يكسر ويكتب بالياء وفوائد
اى توالى النعماء بفتح النون مع المد جمع نعمة لا ترادف لا مترادفان لفظ ودعا لمجيئى بالنعم الظاهرة والآلاء
بالنعم الباطنة وقوله احمده اما اخبار كما هو اصله واما انشا وعلى التقديرين بدل
ان اجمالا على الاتصاف بالكمال والانعام فيكون حمدا وعطف قوله وصلى انشاء امتثالا لقوله تعالى
صلوا عليه وقضى لبعض حقوقه الرسل صلى الله عليه وآله الذى من جملته تاسيس العلوم
الشرعية وحفظ قواعد الاحمدية والاتيان بالصيغة الماضوية للتفاؤل بتحقق المسئول
او تنبيها على وقوع القبول وهى جملة انشائية لا دعائية اذ الصلوة لغة الدعاء من الله رحمة
لكنها ضمنها ان الوعد كما قيل وقيل هى من الله الرحمة كما قاله فى الصحاح ومن الآدميين الدعاء
ومن الملائكة الاستغفار ويقويه الاول كون المجاز خيرا من الاشتراك وما قيل انها اذا
كانت بمعنى الدعا لا يناسب تعديتها بعلى لان الدعا اذا تعدى بعلى يدل على النفع
مدفوع بان ذلك مبنى على الاغلب الاكثر وان التضمن يصحح لفظ الدعا فلا
يتعدى الى لفظ الصلوة وان كان المعنى وكونه على للاضرار مخصوص بما قابله اللام التى للنفع
مثل قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وهو مخصوص بغير قوله تعالى اولئك عليهم
صلوات من ربهم ورحمة فان العطف يقتضى المغايرة واجيب بان التصحيح بالحقيقة لا بارادة
المجاز لتقوية المدلول المجازى على انا نمنع اختصاص العطف بلزوم المغايرة فان
من انواع الواو العاطفة عطف الشيء على مرادفه كما ذكره ابن هشام فى المغنى وذكر من شواهده قوله
تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وقوله تعالى انما اشكو بثى وحزنى على سيدنا محمد
عطف بيان على سيدنا او بدل منه على ما هو القاعدة من ان نعت المعرفة اذا تقدم عليها اعرب بحسب
العوامل واعربت المعرفة بدلا وصار المتبوع تابعا وعلم منقول من اسم المفعول المضعف
للمبالغة سمى به بالهام الهى من الله تعالى وتفاؤلا بانه تكثر حمد الخلق له لكثرة الخصال الحميدة
وقد ورد انه قيل لجده عبد المطلب وقد سماه فى سابع ولادته لموت ابيه قبلها لم سميت ابنك محمدا
وليس من اسماء ابائك ولا قومك قال رجوت ان يحمد فى السماء والارض وقد حقق الله
رجاه المصطفى صفوة الشيء خالصة وهو صلى الله عليه وسلم صفوة الله من خلقه ومصطفاه
مصطفاه اى اختاره وفضله وعترته عترة الرجل نسله ورهطه الادنون قال الجوهرى
ويدخل فى الاول من علا وفى الثانى من سفل والمراد هنا الائمة الاثنى عشر والائمة



قبلها
جمع امام وهو الذى يقتدى به واصله ائممة على افعلة فادغمت الميم فى الميم ونقلت حركتها الى ما قبلها
فلاحظ كونها بالكسر جعلها ياء وكان القياس قلب الثانية ياء لسكونها وانفتاح ما قبلها او
اعلم انه قد اجمع الامة على مشروعية الصلوة على الآل تبعا له صلى الله عليه وسلم وخالف فى افرادهم بها الجمهور وجميع
بانها صارت شعارا للنبى او انها لهم الرافضة الاول مصادرة والثانى تعصب وعناد و
لم يعلم تقرب الى الله تعالى وطلبا لمرضاته بل هو مخالف لقانون العباده وقد دلت الاحاديث
المشهورة على اطلاق الصلوة على غيره صلى الله عليه وسلم من الائمة المعصومين فالائمة المشهورة على الالرسول بالصلوة
على المصطفين من المسلمين وما قيل لهم ذلك من خصايصهم المعنى التاسع او على اهل الاتقياء جمع
تقى والتقى هو المجتنب بجميع النواهى وارتكاب جميع المامورات كما هو المستفاد من النصوص من اهل
البيت حيث نقل عنهم ان التقوى هو ان لا يراك الله حيث نهاك ولا يفقدك حيث امرك
اما بعد ما سبق من الحمد والصلوة واما كلمة فيها معنى الشرط ويستعمل فى الكلام على وجهين احدهما
ان يستعملها المتكلم لتفصيل جمل كقولك هؤلاء فضلا اما زيد ففقيه واما عمرو فمفسر واما بكر
فمتكلم الى ان ضمها تفصيل والثانى ان يستعملها فى كلام مستانف من غير معنى التفصيل ولا يتقدم كلام
من اجمال وهى التى تاتى فى اوائل الكتب والتقدير مهما يكن من شيء بعد الحمد والصلوة فهو كذا لا
يستلزم شيء لشيء ولذلك كانت الفاء لازمة لها فاصل اما زيد فقائم مهما يكن من شيء فزيد
قائم اى ان يقع فى الدنيا شيء فزيد قائم فهذا حكم بقيامه وقطع به لان حصول الشيء فيما
لا زما الحصول شيء فى الدنيا ما دامت الدنيا فلا بد من حصول شيء فيها ثم كان الغرض الكلى
هذه الملازمة المذكورة لعدم القيام لزيد حذف الملزوم الذى هو الشرط اعنى يكن من شيء
واقيم ملزوم القيام وهو زيد مقام ذلك الملزوم وبقى الفاء بين المبتدا والخبر لان فاء السببية
ما بعدها لازم لما قبلها فحصل غرضك وهو لزوم القيام لزيد فتحقق الغرض حاز دفع الفاء فى
موضعها فقد تبين انه حصل لهم من حذف الشرط واقامة الجزء موقعه شان مقصود ان احدهما تحقيق
الكلام بحذف الشرط والثانى قيام ما هو الملزوم حقيقة فى قصد المتكلم مقام الملزوم فى كلامهم عن
الشرط وحصل الفهم من قيام بعض الجزاء موضع الشرط ما هو المعتاد من شغل حيزه واجب الحذف
بشيء اخر واحصل الفهم ببقاء الفاء متوسطة فى الكلام كما هو حقها هذا حاصل ما ذكره الشيخ الرضى
ثم وحكينا مع مطوله لعظم فائدته وحصوله وتعلقه من الظروف الزمانيه وكثيرا ما يحذف منه المضاف
اليه وينوى معناه فيبنى على الضم وقد اختلف فيمن تكلم بها اولا والاقاويل مرجحة فى ذلك فهذا اعلم

تمام

الالفاظ

اعلم انه لا اشتباه فان المقصود للتصنيف يبحث امور ثلاثة الاول المعاني المعقولة المعربة الثاني
الدالة عليها الثالث النقوش الدالة على الالفاظ والكتاب عبارة عن احد الثلاثة البسيطة وما
يتركب منها ثنائيا وثلاثيا فالاحتمالات سبعة والمشار اليه بلفظ هذا لا يكون الا امرا محسوسا باحدى
الحواس الظاهرة فاحتيج الى جعل هذه الاشياء موجودة في الخارج وكونها حينئذ محسوسة بالحس
وذلك لا يتصور الا على سبيل التجوز في الموضوع فان قيل الاحتياج الى التجوز في الموضوع انما يجب
اذا لم تكن الخطبة الحاقية اما اذا كانت الحاقية فلا احتياج الى اعتبار ذلك التجوز لظهور وجوده
قلنا لا نسلم اثبات المحمولات على الاشخاص بل المقصود انما هو على الكليات المحققة في ضمن
الاشخاص الموجودة في جميع الازمنة وظاهر ان الكليات لا تكون موجودة سواء كانت الخطبة الحاقية
او لا ثم لا يخفى ان هذه الامور بعد اعتبار التجوز لا يحسن حمل التهذيب عليها فلا يصح الترديد
الكتاب تهذيب فلا بد من اعتبار التجوز في جانب المحمول ويجعل تقدير المضاف في جانب الموضوع
بان يكون المعنى ان تهذيب هذا التهذيب او تصنيف هذا الكتاب تهذيب ثم في كونه تهذيبا للوصول
مناقشة الجهلا بل لا بد من تقدير مضاف اي تهذيب طريق الوصول كما قيل وقيل ان الكتاب في تلبس
فعلم الاصول بل في طريق الوصول كتاب تهذيب اي تنقيح الوصول الى علم الاصول جردت اي
افردت او عريت وتهذيب فيه تطرق الاحكام المرتبة على الاجمال وفيه براعة الاستهلال
عن حشو بل وهو الزائد على اصل المراد بلا فائدة ولا اخلال وهو النقص عن اصل المراد
غير وافيه اجابة اي اجابة لالتماس واقعا باصحاب يجب تعظيمهم منصوب على المفعول لاجله
الحاصل فيه صورة لالتماس يعني طلب المساوي من مساوي وفيه تعظيم للاصحاب فالمقصود منها
المعنى الحقيقي اعني طلب المساوي وان كان مذكورا ادعاء على ضرب من المبالغة او المعنى المجازي كما
يفهم من التعظيم والاول اليق بالمقام لعوانه كان التعظيم على الثاني ولدي محمد بلغه الله … او عطف
بيان عليه جعلني الله فداه الفداء معروف بعد ذكره ولم يتعرض … من كل محذور وكياه الله
ثم توب السرور بكل الامور وامله اي زاده زيادة متصلة بالسعادة الابدية اي تمت لها
لغاية وابده اي قواه بالعنايات الازلية التي ليست لها بداية محمد وآله الطاهرين والتالية
الزوايد الخلقية والخلقية على وجه يبلغ حد العصمة كما دل عليه آية التطهير ودخلت الترتيب
جمع الاشياء المختلفة بحيث يطلق عليها الواحد او في معناه ويكون في بعضها نسبة الى البعض
في التقديم والتاخير في النسبة العقلية وان لم تكن مؤتلفة سواء كانت مرتبة الوضع ام لا وهو اعم

كلام

وهو اعم من التاليف من وجه لانه ضم الاشياء مؤتلفة مطلقا

اخص مطلقا

الترتيب

اخص مطلقا من التركيب لانه ضم الاشياء مؤتلفة كانت ام لا مرتبة الوضع ام لا وبعضهم جعل
اخص مطلقا من التاليف ومنهم من جعلهما متساويين وبعضهم من جعل التركيب والتاليف مترادفين واختاره
الشريف هذا الكتاب على مقاصد احد عشر ومعنى كون الكتاب مرتبا على تلك المقاصد اشتماله
عليها بحيث يتبع كل منها الآخر وتعد **المقصد الاول** في المقدمات التي يبتدأ بها قبل
الشروع في المقاصد سواء كانت داخلة في الفن او خارجة عنه وفيه فصول **الاول** في مباحث مقدمة
يجب تقديمها على ما هو المقصود بالذات من هذا الفن وبيان ذلك ان علم اصول الفقه بل كل علم من العلوم
المدونة عبارة عن مسائل كثيرة لها جهة وحدة باعتبارها تعد علما واحدا ولا يمكن للطالب ضبط
تلك الكثرة الا بمعرفتها بتلك الجهة اذ لو لم يتصورها بوجه ما استحال طلبها وان توجه الى تصور كل
واحد منها بخصوصه لتعذر عليه او تعسر وان تصورها بجميعها وغيرها لم تتعلق الارادة بخصوصها
ولو طلبها من حيث انها جزئيات للمفهوم العام من غير ضبطها بالجهة الواحدة لم يتميز عنده
العلم ولم يأمن ان يؤدي به الطلب الى غيره فيشتغل بما لا يعنيه فاذا لا بد لطالب العلم الخاص
من معرفته بجهة وحدته او برسمه الماخوذ من جهة وحدته ليكون ذلك ازيد للبصيرة واسهل للوصول
ومعرفة موضوعه الممتاز هو به في نفسه عن سائر العلوم وغايته التي تبتنى عليه المقصود منه وعنايته
كونها مما يتوقف عليه المقصود واما بيان مرتبته ووجه تسميته فمن قبيل … فالاول … في تحصيله و
الثاني يبعث العزم في طلبه ولهذا المصنف جعل الاشياء في هذا البحث وحيث كان المقام مقام تشويق
الطالب الى التعريف ليمتاز العلم عنده فيصح توجهه اليه بخصوصه ويكون على بصيرة في طلبه بدأ
المص بتعريف هذا العلم ولما كان مركبا اضافيا من الاصول والفقه واحتيج الى نقل هذا اللفظ
عن معناه الاضافي فجعل علما للعلم المخصوص كان له تعريفان احدهما باعتبار المنقول عنه والآخر
باعتبار المنقول اليه والفرق بينهما انه باعتبار الاول مركب ودلالة الاجزاء على المعاني مقصودة
لها منظور فيه وباعتبار الثاني مفرد لا يقصد بجزئه الدلالة ولا يلاحظ فيه حال الاجزاء والآخر معنى
باعتبار الثاني علم وباعتبار الاول لقب … فذكرهما وقدم الاول للتقدمه وجودا وان كان
الثاني هو الاصل بالقصد بناء على ان المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام لا غير وباعتباره له جزآن
مادي وهو الاصول والفقه وهو المعلوم ان تصور المركب من حيث هو مركب يستلزم تصور مفرداته
لا مطلقا لظهور ان الباقي … الاجتماع للحصر اجزاء البيت من حيث بسيط او مركب فيحتاج
وحدانيته ونحو ذلك من الاحوال التي لا مدخل لها في حصول تركيبه منها بل من حيث انها صالحة
للتركيب كصحة حمل … وما يتعلق بذلك من جهة الاستقامة والاعوجاج والصلابة والرخاوة

فلكون اصول الفقه لابد من معرفة مفرديه اعنى هذين اللفظين الدالين على معنييهما من حيث تحقق الاضافة بينهما
حيث التركيب فالاصل منهما ثلاثى او رباعى مجرد او مزيد معرب او مبنى الى غير ذلك فالاصل
لغة ما يبنى عليها غيرها و فى الاصطلاح يقال الاصل على عدة معان مناسبة للمعنى اللغوى
وهى الراجح والمستصحب والقاعدة والمقيس عليه والدليل نحو قولهم الاصل فى الكلام الحقيقة ونحو
الاصل والظاهر ولنا اصل هو ان الاصل مقدم على الظاهر والنبيذ حرام كالخمر لان كل مسكر حرام و
الاصل فى هذه المسئلة الكتاب والاضافة الى الفقه تدل على ارادة الاخير وهو يكون
عرفا الادلة وقيل يجوز حمله على معناه لغة وسيجيء ما فيه فتدبر والفقه لغة الفهم يقال فقه
بالكسر اى فهم وبالضم صار فقيها والفهم جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب
وان كان المتصف به جاهلا كالعامى وليس الذكاء ايضا وعرفا العلم المتعلق بالاحكام اى النسب
الشرعية الفرعية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة فقوله العلم كالجنس وباقى
القيود كالفصل فخرج بالاحكام العلم بالذوات والصفات الاعتبارية والحقيقية والافعال
وبالشرعية خرج العلم المتعلق بالاحكام العقلية كالتماثل والاختلاف والحسن والقبح عندنا و
تخرج الحسية ايضا كالعلم بان الشمس مشرقة والتجربية كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء و
الوضعية الاصطلاحية كالحكم بان الفاعل مرفوع وبالفرعية خرج العلم المتعلق بالاحكام الشرعية
الاصولية ككون الامر للوجوب والنهى للتحريم وكون الاجماع وخبر الواحد وغيرهما من الكتاب
والاستصحاب حجة وبالمستدل على اعيانها خرج علم المقلد فانه وان علم كثيرا من الاحكام الشرعية
لكن لا بالاستدلال على اعيانها بل بافتاء المفتى وبقوله بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة
كالصلوة والزكوة فانها وان كانت فى الابتداء مما يصلح الاستدلال عليها الا انها صارت
معلومة الثبوت فى دين الاسلام فلا تسمى فقها والعالم بها لا يسمى فقيها هذا ويرد على
التعريف اشكالات الاول انه يلزم ان يكون مفاد هذه الادلة العلم بالعلم بالاحكام لان
الدليل ما يلزم من العلم به العلم بالمدلول وهو هنا الفقه والامر ليس كذلك كما لا يخفى فان الذى
تستفيد من الادلة ليس الا العلم بالاحكام لا العلم بالعلم تامل الثانى لانسلم خروج علم المقلد
بقوله المستدل على اعيانها لان العلم بالاحكام المذكورة تارة يكون بالاستدلال وتارة
يكون بغيره فيحتاج خروج ذلك الى زيادة قوله بالاستدلال وانت خبير بان هذا انما يرد
على تفسير العلم بحصول صورة الشيء فى العقل اما اذا فسرناه بالاعتقاد الجازم الثابت المطابق
للواقع او الاعتقاد الجازم عن موجب فى وجه ظاهر اذ العلم بكلا التفسيرين مقابل للاعتقاد

المقلد

بان المتبادر

المقلد كما سنعرفه ويخرج علم الله وعلم جبرائيل وعلم الرسول صلعم الثالث قلت ويمكن ايضا على ذلك التقدير
ان قوله المستدل على اعيانها تعلق العلم بها من حيث الاستدلال وعلم الله وعلم جبرائيل وعلم الرسول
متعلق بها لا من هذه الحيثية اذ علم الله حضورى وعلم جبرائيل وعلم الرسول بالتلقى والتعلق
الحيثية فى تعريف الامور التى تختلف بالاعتبارات والاضافات غير عزيز فالمراد بالاستدلال
الاستدلال المعهود فى الاحكام المخصوصة من الشارع كما هو المتبادر فيخرج علم الملائكة اذ لا يمكن
الاستدلال فيها وحيث فسرنا الاحكام بالتصديقات اندفع ما يقال ان التقييد بالشرعية
الفرعية مستدرك وبقوله بحيث لا يعلم لعله للايضاح والا فقوله المستدل على اعيانها مغن
عنه لان الضرورى مقابل الاستدلال الثالث الاشكال المشهور وهو ان الفقه من باب الظنون
وليس من العلم لكن يطلق عليه فلا يجوز اخذ العلم جنسا فى تعريفه اما الاول فلان اكثر طرقه
هو خبر الواحد والاستصحاب والايات المؤولة انما تفيد الظن والمفيد له لليقين هو المتواتر
ومتنه القاطع فى دلالته قليل جدا فيكون الفقه مجموعا مركبا من العلم والظن فلا يكون علما واما الثانى
فلان العلم على ما سيجيء هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق وما شيء من الظن والمركب منه كذلك
واجيب بوجوه الاول ما ذكره المص فى النهاية واشتهر به المصنفين وحمل عليه الشارح عبارة
الكتاب انا نمنع كونه من باب الظنون لانه نتيجة مقدمتين قطعيتين حاصلتين عند المجتهد اذا غلب
على ظنه احد الطرفين بدليل شرعى احدهما ان هذا الحكم مظنون فى تحقق الامارة عليه والثانية هى كل
مظنون فانه واجب على اتباعه والعمل به قطعا لانها اجماعية و نتيجة القطعى قطعية فتحقق ان
القطعى النتيجة قطعية والظن الذى هو الواسطة وقع فى طريقه ولا منافاة فهو صحيح قوله وهيئته
الطريق لانا فى علمنا الحكم لان النظر بالذات انما هو الى نفس المقدمتين لا الى الواقع فى الطريق قيل
عليه النتيجة الحاصلة من المقدمتين المذكورتين هو وجوب اتباع الحكم والعمل به وذلك غير المتنازع
فيه وهو كون الحكم معلوما مقطوعا به فيعود الاشكال واجيب بان المراد بكون الحكم معلوما كون
وجوب العمل به معلوما ورد بان استعمال الفقه فى هذا المعنى مما يأباه ظاهر عبارة القوم القائلة بان
قطعية المقدمتين مقتضى لقطعية الحكم فى نفسه وقيل فى اصلاحه بان تسمية الفقه علما مع ظنيته
وجوب العمل به قطعى فيكون من اطلاق اسم المتعلق على المتعلق ومنهم من قال ان الفقه هو نفس
العلم بوجوب العمل بالاحكام وانت خبير بان امثال هذه المجازات لا يحسن ارتكابها فى
التعريفات لتجردها عن القرائن اللازمة الواضحة على ان العلم بوجوب العمل بالاحكام مستفاد من

الادلة الاجمالية والفقه مستفاد من الادلة التفصيلية وانه يلزم على هذا انتفاء انحصار الفقه في المجتهد
كذا قيل وفيه تامل ولا يخفى انه لو لم يؤول بهذا التأويل وحمل الكلام على ظاهره لم يتجه ايضا كما قيل وستجئ
ما يظهر لك منه الجواب الثاني ان المراد بالعلم هنا الاعم وهو حصول صورة شيء في العقل اعم من
ان يكون علما يقينيا او ظنيا او جهلا وظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم بهذا المعنى قال المحشي على
وهو التحقيق والتسهيل الثاني هو التحقيق فان قيل يلزم ان يكون حصول الاحكام حصولا غير مطابق
للواقع فيها قلنا نلتزم في الاجتهاد فان قيل استعمال العلم في هذا المعنى غير شائع فيما بينهم فلا يناسب
التعريف قلنا ممنوع اذ استعمال العلم فيما يعم الظن بل استعماله في الظن شائع بينهم وذلك في
نحو علمت والاحكام الشرعية على ان عدم استقامة المعنى هنا على تقدير السعي استعماله في المعنى المذكور
قرينة عليه الثالث ان ثبوت الحكم قطعيا بالنظر الى الدليل فيكون علما بالمعنى الاخص
لا يقال القطع لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وهو ثبوت الحكم هو هنا محتمل لعدم العلم
بثبوته قطعا في الواقع لانا نقول ثبوته على وجهين احدهما ثبوته في الواقع وهو ان يكون
عين ما عينه الله تعالى وجعله حكما في الحادثة ولا خفاء ان الحكم المعلوم بالاجتهاد لا يكون
قطعيا بهذا المعنى لجواز الخطاء وثانيهما ثبوته بالنسبة الى الدليل اي كونه بحيث يستنبط مما
هو مناط استفادته منه وثبوته بهذا المعنى بعد الاجتهاد ورعاية شرائطه وبذل الوسع
قطعي جازم لا يحتمل بانه بحيث يدل عليه الدليل وان لم يجزم بانه مطابق لما هو عند الله وما
يقال من ان الثابت بالنظر الى الدليل ثابت في الواقع والا لم يكن الدليل دليلا فاسد
لان ذلك انما يلزم لو كان الدليل قطعيا والحاصل ان الحكم اعم مما هو حكم الله عند الله
في نفس الامر وفي الظاهر ومظنون المجتهد حكم الله ظاهرا طابق الواقع او لا فيتحقق ظنه
بالوجدان اي علم قطعا بثبوت ما ينظر به للاجماع على ان الشارع جعل مناطا للاحكام
فيقتضي ظنه الى العلم بالاحكام انفسها ويجب عليه العمل بمقتضى ظنه لذلك ومعنى وجوب
العمل بمقتضاه انه يجب عليه اعتقاد وجوب الفعل وايقاعه ان تعلق بالوجوب او اعتقاد
ندبيته او اباحته او حرمته او كراهته فلا ينحصر العمل في الوجوب واما الاتيان بالفعل
فعلى مقتضى حكمه واجبا فواجبا او ندبا فندبا وما قيل ان … المصوبة ان الحكم غالب على
ظن المجتهد وينقطع ببقاء ظنه وعدم تجزم جزم مزيد لم يستحيل ان يكون معلوما لنا فيها
مدفوع ان الظن الباقي متعلق الحكم مقيدا الى نفس الامر والعلم متعلق به مقيدا الى الظاهر فافهم

بذلك

بذلك ان الحكم مقطوع به والظن في طريقه وانت بتطبيق عبارة الكتاب على هذين الجوابين
والمعنى على الاخص ان الثبوت الحكم بالنظر الى الدليل مقطوع به والظن في طريقه لان الطريق
هو وجوه الدليل كما عرفت وظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم اي ثبوته بالنظر الى الدليل الاشكال
الرابع ما سنذكره الحكم الاحكام جمع محلى باللام اما ان يحمل على الاستغراق او على الجنس المتناول
للكل والبعض الذي اقله ثلاثة منها لا بعينها فان كان المراد الاول لم ينعكس لصدق المحدود بدون
الحد فان كثيرا من الفقهاء لا يحيطون علما بالاحكام الشرعية وان كان المراد الثاني لم يطرد لصدق
الحد بدون المحدود في المقلد اذا عرف بعض الاحكام الشرعية الفرعية كذلك لا يقال لا حصر على
فيما ذكر لجواز ارادة بعض معين كالنصف والثلث لانا نقول لا دليل هنا على تعيين على انه
لو اريد ذلك كان ردا الى الجهالة لانه انما هو بعلم البعض المعين لو علم مقدار الجميع والجواب انا
نختار الاول وهو ان المراد بالاحكام جميعها وليس المراد العلم بالجميع فعلا حتى يلزم عدم الانعكاس
بل المراد العلم بالجميع قوة قريبة منه اي من الفعل والحاصل ان المراد بالعلم التهيؤ القريب الذي
هو للشخص بحيث يدرك به حكم كل من الحوادث بالاجتهاد واطلاق العلم على مثل هذا مستفيض
عرفا فانه اذا قيل فلان يعلم علم كذا وكتاب كذا لم يفهم منه الا ان عنده ما يكفيه في استعلام
ما … بان يرجع اليها فيستخرجها لانه يستحضر جميعها … مرجع ذلك الى الملكة التي يقتدر بها
على ادراكات جزئيات الاحكام فان وجه الشبه بين العلم والحيوة كونهما جهتي ادراك
لا يقال بانه قد لا يتيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء لعدم حياته وانه جاز ان يكون بعض
الاحكام الغير المنصوص عليها مما لا مساغ للاجتهاد فيه فنقول اما الاول فلان ذلك
يجوز ان يكون ذلك لتعارض الادلة فيستلزم الحكم بتجزئه كما سيجئ واما الثاني فلانا نمنع
كون الشيء من الاحكام المذكورة لا مساغ للاجتهاد فيه تنبيهان الاول لو قلنا بتجزي
الاجتهاد فلا بد من ادخال علم المقلد ببعض الاحكام الشرعية عن ادلتها لكونه فقيها فيكون
فقيها بالنسبة الى ذلك المعلوم ودعوى الاجماع على نفي كونه فقيها في عرف المتشرعة وان
الفقيه عندهم هو المجتهد المطلق بعد تسليمه الثاني المراد بالحكم هنا اسناد امر الى اخر
كما ذكر لا المعنى المصطلح وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين كما سيجئ فلا يرد انه
الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية عن الادلة والدليل الشرعي خطاب الله او ما يقوم مقامه
فاذا كان الحكم خطابه كان الفقه العلم بخطاب الله الحاصل عن خطابه واعلم انه قد يطلق

بتجزيه م

المعرّف الفقه في عرف الأصوليين والشرع على تحصيل جملة من الأحكام وإن كان من تغليب وهو معنى شائع
في العرف العام ولما فرغ من تعريف جزئي أصول الفقه أما دريت شرع في تعريف الجزء الثالث أعني
الأصولي وهو إضافة أصول إلى الفقه وذكر أنه بطريق كلية وهو بعض جزئياتها فقال وإضافة
اسم المعنى والمراد به ما دل على شيء باعتبار معنى أي صفة له سواء كان قائما بنفسه أو بغيره
كالمكتوب والمضروب وحاصله المشتق في معناه كالأصل هو فإنه بمعنى الدليل والمبتني عليه أي المستند
إليه وليس المراد به المعنى المصطلح النحوي من أن المعنى ما قام بغيره كالخط علم زيد به وحده
مثل مكتوب زيد عمر واسم العين ما قام بنفسه ليفيد اختصاص المضاف بالمضاف إليه باعتبار
الصفة الداخلة في مفهوم المضاف فإذا قلنا مكتوب زيد لم تكن الكتابة مختصة بزيد إلا في كونه
مكتوبا له لا في كونه محسوسا أو منصوبا إليه وأما إضافة اسم العين فتفيد الاختصاص مطلقا
أي غير مقيد بصفة داخلة في معنى المضاف فإذا قلت دار زيد أو علمه أفاد اختصاصا
بالكلية دون الكل وفي المقام أو الحاصل المتعلق قال قيل قد ذكر ابن الحاجب أن الإضافة
المعنوية إلى المعرفة تفيد تعريفا على أن وضعها على أن تفيد أن بين المضاف والمضاف إليه
خصوصية ليست لغيره فيما هو داخل عليه لفظ المضاف مثلا إذا قلت غلام زيد راكبا فلا بد
أن تشترط أن الغلام له خصوصية ليست لغيره وتلك الخصوصية يدل عليها لفظ الغلامية
بكونه أعظم غلمانه وأشهرهم وهذا مناف لما ذكرت من أن إضافة اسم العين تفيد الاختصاص
مطلقا أجيب بأنه قد لا يراد بالدلالة مطابقة ولو التزاما والمراد هنا الدلالة مطابقة فلا منافاة
إليه أشار بالتعريف وبهذا يظهر اندفاع ما قيل أنا لا نسلم خروج مكتوب زيد عمرو
المعنى بالمعنى النحوي بل هو دال على معنى قائم بالغير لدلالته على الكتابة بمعنى المكتوب به التي
هي معنى قائم بالمكتوب وإنما اندفع لكون هذه الدلالة ليست مطابقية وإذا ثبت أن الأصول
هي الأدلة فإن إضافة اسم المعنى تفيد الاختصاص المذكور فأصول الفقه مجموع طرق
الفقه من الكتاب والسنة والإجماع وأدلة العقل وهي بعض ما من الأدلة المختلف فيها كالقياس
والاستحسان وشرع من قبلنا والمصالح المرسلة وغيرها كما سيجيء ذكره على الإجمال أي من
حيث إنها أدلة وطرق في الجملة من غير اعتبار كونها أدلة تفصيلية جزئية للصور المخصوصة
الفقهية فإنها ليست من الفن والمراد بالطريق ما يعم الأمارات والدلائل ونبه بلفظ
المجموع على أن بعض الطرق لا يسمى أصولا لعدم صدق الكل على جزئه وإنما قلنا من حيث

الأدلة

أنها

من هذه الحيثية

إنها أدلة أي من حيث إثباتها للأحكام وثبوت الأحكام بها احترازا عنها من حيث هي ذوات
من الموضوع لأنه من المسائل ووجه التصريح واضح وأما قوله وكيفية الاستدلال أي كيفية
استخراج الأحكام من أدلتها وكيفية حال المستدل بها أي المفتي وأحكام الإفتاء فقيل
في صحتها صحتها مناقشة قال المحشي وما ينسب إلى الشيخ على أنه قال لما كانت الكيفيات
من طرق الفقه ولا احتياج إلى التصريح بها وإن لم يكونا منها لم يصح التفريع والظاهر أنه لا جهة في
الطرق لا وجه له بعد الكلام في صحة التفريع قلت يمكن أن يقال إن الكيفية الأولى مندرجة
تحت الأدلة لأنها صفة لها وفي أفرادها فائدتان الأولى أحدهما عدم الاعتماد على دلالة
الالتزام وثانيهما التنبيه على الحيثية التي ذكرناها فإن قوله مجموع طرق الفقه مشعر
بظاهره بأنها الجنس ... بل الأصول وقوله وكيفية الاستدلال كالتفسير له إذ
يفهم منه أن المراد أن الأصول هو الدلائل من حيث إفادتها للأحكام وكيفية استفادتها
على أن أصول الفقه وإن كان أدلته لكنه نقل عرفا إليها مع الكيفيتين ويكفي في صحة التفريع كون
المجموع في الجملة منها وإن لم يكن جميع أجزائه كذلك والمقام لا يخلو عن تكلف ولا يخفى أنه لما جعل
لفظ الأصول المضاف إلى الفقه على معناه اللغوي يكون معنى أصول الفقه ما يستند إليه الفقه ويبنى
عليه لم ترد المناقشة المذكورة إذ الكيفيتان مما يبنى الفقه كابتنائه على الأدلة ولما فرغ من
التعريف الإضافي أراد ذكر التعريف العلمي فالعلم إما أن لا يشعر بمدح ولا ذم أو يشعر بأحدهما
والثاني اللقب فأصول الفقه لقب لهذا العلم يشعر بابتناء الفقه في الدين عليه فيكون اللقب
علما فقال ورسمه باعتبار العلمية أي باعتبار جعل مجموع لفظ أصول الفقه علما عليه
العلم دونما في تعريفه المتعلق بالقواعد أي القضايا الكلية من حيث استعمالها بالقوة
على أحكام جزئيات موضوعها وليس تلك الأحكام نوعا واستخراجها منها تفريعا له
كقولنا كل إجماع حق وبهذا القيد يخرج العلم بالجزء والعلم ببعض تلك القواعد إذ اللام
للاستغراق لعدم صدق الكل على جزئه وقوله التي يستنبط منها الأحكام الشرعية
يدل به أن تلك القواعد آلة الاستنباط الأحكام ويتوصل بها إليها ضرورة أن
الأحكام ليست تستنبط منها وإنما تستنبط من أدلتها لكنه أسند الاستنباط إليها
مبالغة لأن الفعل قد يسند إلى الآلة فيقال السكين قاطع وقال وما به الإرشاد
مرشد وذلك مشعور على أن فيه إشارة إلى خروج قواعد المنطق من كونها أجزاء للأصول

ثابت

وبهذا القيد خرج ما يستنبط من الصنائع والنظم وحفظ الاحكام وهو علمها كقوله الحلال واثما
دان فان وقت [illegible] بل الاصول فان الحيثيتان مرعيتان في باقي القيود عرفت مما تقدم والحاصل
ان الاصول علم بقواعد واصول يتوصل بها توصلا قريبا الى استنباط الاحكام الجزئية الفقهية
من ادلتها التفصيلية عند جعلها كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على المسائل الفقهية
بالشكل الاول كقولنا الحج واجب لانه مامور الشارع وكلما هو كذلك فهو واجب او عند جعلها
لزوما كلية منضمة اليها مقدمة استثنائية عند الاستدلال بالقياس الاستثنائي
الذي ينتج منه نقيض مقدمه كقولنا كلما كان الشيء مما امر به الشارع فهو واجب
لكنه مامور به فهو واجب فهذا حكم فرعي وهو قولنا الحج واجب ودليل تفصيلي هو قوله
عز وجل ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وصغرى سهلة الحصول وهو قولنا
الحج مما امر الشارع المفهوم من الدليل التفصيلي بسهولة وكبرى وهي قولنا وكلما هو مامور
الشارع فهو واجب ينتج الحكم المطلوب الفرعي والملازمة الكلية في الاستثنائي بمنزلة الكبرى
المذكورة في الاقتراني والمقدمة الاستثنائية بمنزلة الصغرى السهلة الحصول والقاعدة
الاصولية هي الكبرى والملازمة بينهما وهي الملازمة الكلية فهي مما يتوصل به الى استنباط الحكم
الشرعي الفرعي من دليله التفصيلي وانت خبير بان الكيفيتان داخلتان في هذا التعريف
اذ الاستنباط متوقف عليهما كما توقف على القواعد فان قولنا كل ما هو مامور الشارع واجب
وقولنا كل ما هو منهي حرام لا بد من تقييدهما بقولنا بامر او نهي لم يثبت ولا معارض
ولا رجحان نص عليه وكذا اذا جعلت في صورة الملازمة الكلية وقس على هذا وبالجملة القواعد
المتعلقة بالاجتهاد ومعنا بها اعني التقليد ومما يستند اليها كالافتاء والاستفتاء
والمتعلقة بالترجيح او مما يتوقف عليه من المتعارض او حاجة ولم في الوقف والتخريج [illegible] من
الفن نعم لو حمل لفظ الاصول على المعنى اللغوي فيكون معنى اصول الفقه ما يستند اليه الفقه و
يبتني عليه لم يحتج الى نقله الى المعنى العلمي الشامل لمباحث الادلة والاجتهاد والترجيح
وغيرها من تكليف ويكون اطلاقه على العلم المخصوص [illegible] الفقه و
يعتبر عن معلوماته باللفظ وفيه بحث اما اولا فلانه يعطي الحكم بان المراد هو المعنى الاصطلاحي
للاصل فالحمل عليه هو الاصل بالنسبة الى الاصطلاح الى المعنى اللغوي واما ثانيا فلان ما يبتني
عليه الفقه ويحتاج اليه اشياء كثيرة غير معلومات هذا العلم واما ثالثا فلانه يلزم تركه

او علم

تسمية

التسمية و

تسمية هذا العلم الشريف باسم خاص مع ان اصحاب الفنون لم يهملوا شيئا من فنونهم اصلا عند
ذلك بعيد جدا وانما جعل ذلك التعريف رسما لاشتماله على الاضافة الى العلوم والذات
للشيء ما يكون له نفسه والغاية وجه منع في التعريف اشار الى بيان حكم المعرف في نظر
الشرع لانه مما يبعث اللزوم على طلبه كما سبق ويجيء ان الواجب منه كفائي وهو يعني
ومعرفته اي معرفة اصول الفقه من القسم الاول واجب على الكفاية لتوقف العلم المتعلق بالاحكام
الشرعية الفرعية الواجب كذلك اي كفاية عليه وكل ما يتوقف عليه الواجب الكفائي فهو واجب
كفائي من تلك الجهة وهذا الذي يرد عليه الكبرى وفي هذا الكلام تنبيه على فائدة
هي ان وجوب علم الفقه ليس كوجوب المعرفة بالله تعالى وصفاته وافعاله فانه لا باعتبار
شيء وهو الوجوب باعتبار وجوب شيء آخر لانه كالمقدمة له ومرتبته اي مرتبة علم الاصول
بعد الكلام الباحث عن معرفة الباري وكيفية صفاته اذ ثبوت الكتاب والسنة والاجماع حجيته
على ذلك وانما توقفت عليه من حيث كونها ادلة وبعد اللغة الباحث عن معرفة اوضاع المفردات
وبعد النحو والتصريف اذ الكتاب والسنة التي هي ادلة الاحكام عربيان وبالجملة تقدم بعض
العلوم على بعض اما لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او لاشتماله على مبادي المتاخر وتحقق
الغرض ذلك ومرتبة هذا العلم متاخرة من هذه العلوم بالاعتبار الثالث وذلك ظاهر و
غايته اي غرضه ومنفعته المطلوبة منه معرفة احكام الله تعالى وهي غاية لتحصيل السعادة
الابدية باختيارها اي طاعة [illegible] ومبادئه اي مبادي اصول الفقه اي
ما يبتني عليها اذ مبادي كل علم ما يبتني ذلك العلم عليها وهي اما تصورية بحيث اذا
ادركت كان ادراكها تصوريا وهي ما [illegible] القضايا التي يتالف منها دلائل
العلم والمحمول في المطالب المقصودة منه واما تصديقية بحيث اذا ادركت كان ادراكها
تصديقيا وهي حدود اشياء تستعمل في ذلك العلم كالموضوع واجزائه وانواعه واعراضه
الذاتية وما يتعلق بها هنا وقد صرح الشريف بان المبادي التصورية هي الحدود وقال
بعض الافاضل والاولى ان المبادي التصديقية يتبين بها احكام المسائل فالكتاب
ان يكون ما يرتبطها هي المبادي التصورية [illegible] ذلك [illegible] في دلائل الكتب
بايراد الحدود كما اكتفوا فيها بايراد المبادي التصديقية من غير بيان والعلم نظر المتاخر
المبادي التصديقية من غير بيان ولعل نظر الى ان المبادي التصديقية تصدق بقيامات

وأما علم

فيحتاج الى البيان كما قلنا سابقا تكون المبادي التصورية تصورات الكل وهي الحدود لا الحدود
لا كتفاء بايراد الحد وكما سيجيء من انه لا يسع لاحاطتها بما على علم اخر لان المبادي
ثم ان المبادي التصديقية اما بينة بنفسها وغير محتاجة الى دليل واما غير بينة فتبين في
علم اخر اعلا غالبا وتستعمل في العلم على انها مسلمة والا كانت مسائله اذ تبين قضية
في علم يستلزم ان يكون محمولها من الاعراض الذاتية لموضوع ذلك العلم نعم يمكن تبيينها في
كتبه ونوقف على بينها واما التصديقية فان كانت غير بينة فيمكن ان يبين في ذلك العلم
نفسه ولا تبين في علم اخر لانها اذا كانت مما يكون في علم اخر كانت مبادية تصديقية منه
ايضا مسائله فلو احتيج في بيانها الى الفرع لزم الدور او التسلسل والاولى استمداد احد
العلمين من الاخر اولى من العكس اذا عرفت ذلك فمبادي هذا العلم التصديقية من الكلام لتوقف
الادلة الاجمالية من حيث افادتها ونتائج الاحكام على معرفة تم وعلاقته وصدق المبلغ المتوقف على
دلالة المعجزة وغير ذلك من وظيفة علم الكلام ومن اللغة والنحو لما سبق من ان السنة والكتاب عربيان
والاستدلال بهما يتوقف على معرفة اللغة والنحو لاختلاف المعاني باختلاف الالفاظ واختلاف الحركات
الاعرابية ومبادية التصورية من الاحكام الخمسة اي تصورها وذلك لان مقصود الاصول اثبات
الاحكام ونفيها في الاصول من حيث افادة الادلة لموضوعه اعني الادلة السمعية ومستفادة منه
مثلا اذا قلنا الامر للوجوب كان معناه انه دال عليه ومفيد له فلا بد ان يتصور جزء من المحمول وكذا
مقصود الفقه اثباتها او نفيها في الفقه من حيث تعلقها بالافعال فاذا قلنا الوتر واجب مثلا كان
معناه انه متعلق الوجوب وموصوف به فقد وقع الحكم جزء من المحمول وقد علمت ان تصور اجزاء
المسائل ومحمولاتها مما يقع فيها من المبادي لان اثباتها يتوقف عليها فتصور الاحكام
مبادي للاصول لكونها اجزاء المحمولات في مسائله وللفقه ايضا اعني الفقه لانها عوارض
لموضوعها وقد يسمى مبادي فقهية لاستمدادها بالانتساب الى الفقه لا لكونها ما هو
منه كما ذكره بعض العلماء قالوا ولا يجوز ان يكون التصديق باثبات هذه الاحكام
او نفيها من حيث استفادتها من ادلتها من مباديه لان ذلك من مسائله ولا من حيث تعلقها
بافعال المكلفين لان غاية هذا العلم متاخرة فلو كان من مباديه وتوقف عليه كان دورا
ومنع الدور واستدل بان كون الفقيه مبني العلم لا يستلزم توقف كل مسئلة منه عليه لان
كونه غاية لم لا يجوز توقفه عليها فاذا ان يكون الاثبات والنفي من حيث التعلق من المبادي

لتوقف

لان الفقه علم

لتوقف بعض المسائل عليه من الفوائد لتوقفه على الفقه حتى وجوب على المفتي من تحري الاجتهاد ظاهر
المجتهد وتقليد غيره كل مسئلة فقهية يتوقف على علمه بجميع القواعد التي يتوصل بها الى استنباط
الاحكام فلو توقف على شيء منها ان يلزم الدور بتوجيه ذلك من جوز ان لم يكن في نوع اخر كما ذكره
الشريف فان قلت كان من مباديه تصور ذات الاحكام كذلك منها تصور ذات اخر كموضوعات
مسائله ونحو الادلة واجزائها كحد الاجماع والقياس والامر والنهي والخاص والعام والمجمل
والمبين وغير ذلك فما وجه الاقتصار على تصورات الاحكام قلنا هي تصورات كثيرة
متجانسة لها شيوع في المسائل فاستبد الهنا وافردها بالذكر قبلها واما التصورات
المتعلقة المخصوصة ببعض المسائل فاخر بيانها الى ان شرع في تلك المسائل كما فعل
في المباحث العربية حيث اورد بعضها في صحن مباحث المبادي كالحقيقة والمجاز
والاشتراك والترادف وبعضها في المقاصد كالعموم والخصوص والمنطوق والمفهوم
لشدة الارتباط لهذا البعض بالمسائل التي فاخر ذكره اليها ومن عرفه اي موضوع
اصول الفقه طرق الفقه على الاجمال اي من حيث انها طرقه وادلة لانه باحث عن الاحوال العارضة
لادلة الاحكام الشرعية واقسامها وكيفية استنباط الاحكام منها على سبيل الاجمال
كالعموم والخصوص والاطلاق والتقييد وغير ذلك وهي اعراض ذاتية للادلة ولا نعني
بموضوع العلم الا ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وانما جعل موضوعها لان موضوعات
المسائل راجعة اليه كما عرفت وجعل بعضهم الاحكام من الموضوع كالادلة اذ يبحث في
هذا العلم عن العوارض الذاتية للادلة من حيث اثباتها الاحكام والعوارض الذاتية للاحكام
من حيث ثبوتها بالادلة ومسائل اي مسائل اصول الفقه المطالب المثبتة فيه بالبرهان ككون
الاجماع حجة قطعية والنص مقدم على الظاهر وما شابه ذلك واعلم ان القضايا التي
هي لاثباتها اعراضا ذاتية لموضوع ذلك العلم ولا يكون موضوعا لموضوع لها بين يديها
مسائل من حيث يسأل عنها ومطالب من حيث الطلب حصولها ومباحث من حيث يقع
البحث عنها ونتائج من حيث تولدها من الاقيسة فالمسائل كلي نظري وفي قوله المثبتة
فيه اشارة الى ذلك حيث انه قطع عن شرح المقاصد التفتازاني انه لا خلاف في ان
المسائل لا يكون من المسائل بل فانه لو ورد الحكم البديهي في المسائل لبيان كيفية تكون
في هذه الحيثية نظريا لكن المنقول عن الشريف في شرح المواقف ان المسئلة قد تكون ضرورية

المتعلقة

ان مجمل الكلام

فتورد في العلم اما الاحتياجهما الى تنبيه يزيل خفاء عنهما او لبيان كيفيتهما انما ههنا ينبغي
الحمل على التغليب او يراد باثبات المعنى الاعم واجيب بان حقيقة كل علم اما هي مسائله
فقط كما سبقت اليه الاشارة وقد يعد المبادي والموضوع جزئين منه تجوزا لشدة الاحتياج
اليهما اما الى الموضوع فان كان المراد تصوره فلان موضوعات المسائل ترجع اليه كما عرفت وان
كان المراد التصديق بوجوده فلان المطلق في اثبات الاعراض الذاتية لموضوعه ولا شك
انه مما يتوقف على العلم بوجوده واما المبادي فلان الحدود والتصورية منها اطراف المسائل
والتصديقية منها اجزاء حججها وحيث جعل الدليل فعيلا في الاصل والفعيل اراد الالة لك
الى معناه وهو لغة المرشد وهو الناصب والذاكر واصطلاحا له اطلاقان احدهما
يشمل الامارة وثانيهما ما هو باخصا ومقابلها هو المراد بقوله والدليل ما يفيد معرفة
العلم بشيء اخر اثباتا او نفيا واعلم ان لفظ العلم يطلق على المشهور على ثلثة معان احدها مطلق
الادراك الذي يعم التصور والتصديق وهو مطلق التجلي وثانيها مطلق الادراك الذي يعم التصديق
اليقيني والتصور المطابق وثالثها التصديق اليقيني هو الذي عبارة عن الاعتقاد الجازم
الثابت المطابق للواقع وقد يطلق على معنى رابع كما سيجيء وقوله في التعريف اثباتا او نفيا
واستعمال الظن مقابلة العلم ولذا قد تعريف الامارة قرينة على ارادة المعنى الثالث هنا ف
ينبغي ان يراد بافادة معرفته ما من شانه ان يفيد معرفته اذا الافادة مع عدم المانع فلا يرد
على عكسه الدليل الثاني بعد ما يرد الدليل الاول وان يراد بها ما يكون على وجه النظر والاكتساب
فلا يرد على طرده الملزومات بالنسبة الى اللوازم لان معرفتها تفيد العلم بلوازمها مع انها ليست
بدلائل بالنسبة اليها والمراد بالشيء معنا الشيء الشامل لجميع المفهومات فيدخل فيه ما
مدلول عليه وبالاخر ما يكون ورا ذلك المدلول اي لا يكون عينه ولا جزئه فيخرج عن
التعريف من حيث الظاهر مجموع مقدمات الدليل بالنسبة الى كل واحد منها بقي ههنا بحث
وهو انه ان كان المراد بالافادة الافادة على طريق اللزوم بين الشيئين الذي هو عبارة عن
تحقق احدهما عند تحقق الاخر لزوم ان لا ينفك تحقق العلم بالمدلول عن تحقق العلم بالدليل
اصلا فيلزم ان لا يصدق التعريف الا على ما هو بين الانتاج من الدليل وان كان المراد بها
على طريق الحصول والثبوت فاما ان يراد بها كون الدليل بحيث يحصل منه معرفة العلم بالمدلول
كلا قيل ويمكن الجواب بان المراد معرفته دخلا مطلقا اعم من ان يكون كافيا او يحتاج الى وسط

جزء

المعقول

جزء الدليل ليس كما هنا وفي المقام ابحاث ترك تفصيلها طلبا **تنبيه** الدليل في اصطلاح اهل
هو عبارة عن جميع الاقوال المرتبة التي يؤدي تصديقها الى التصديق بامر وراء ذلك المجموع وعند
اهل الاصول ما يحمل محكوما عليه في صغرى الشكل الاول نحو الاصغر فيقولون الدليل على
وجود الصانع هو العالم والمدلول هو الصانع فيراد ما يمكن التوصل بصحيح النظر الى خبري
مطلوب اي دليل بالنظر فيه الظاهر نفسه وصفاته واحواله فيحصل المقدمات التي هي بحيث
اذا رتبت ادت الى المطلوب الخبري والمراد الذي من شانه انه اذا نظر في احواله وصل
اليه كالعلم او المراد بالامكان المعنى العام الجامع للفعل والوجوب فيندرج في الحد المقدمات
المرتبة وحدها واما اذا اخذت مع الترتيب فيستحيل النظر فيها وعلى التعريفين
فالمعقول والاصولي متباينان صدقا وان زعم بعضنا وهما في الوجوب لشرط النظر في
المعنى الاصولي لزم القول بوجوده في الكل اذ ذهب هذا اصطلاحا ما اذا شرف وعباره
المعنى محتمل للاول والثاني والتعريفين ومعنى معرفة ما معرفة نفسه او صفاته او حالاته
فالعالم مثلا ينظر في صفاته واحواله ليتوصل من معرفتها فيها الى العلم المطلوب اثباتا
او نفيا ولا يذهب عليك انه لا بد في الدليل من وجود المطلق مبني على الاصطلاحين اما
على الاول فظاهر واما على الاصولي فوجه بها من حيث يتعلق بها النظر كما ستعرف والا
ما يمكن لغة العلامة اصطلاحا بالمعنى المذكور ما يفيد معرفته ظنه اي ظن شيء اخر اثباتا
او نفيا وارجاع الضمير ظنه الى الشيء سابقا موجب لعطف مصحوبا على الخلفين وتمامية
المقام يقتضيه عن ارتكاب تأمل والظن هو التصديق العاري عن الجزم كما ستعرف وهذا التعريف
شامل لما يلزم من العلم به الظن بشيء اخر ويعني الظن به بشيء اخر وجهه وعلما كما عرفت
وقد عرفت ان للعلم ثلاثة معان فاعلم انه باعتبار الاول يعم التصور مطابقا كان
او غير مطابق والتصديق يقينيا كان او غيره من الظن والجهل المركب والتقليد وتبه على ذلك
بالصورة الحاصلة عند الذات المجردة وعرف بالمعنى الثاني بانه صفة توجب لمحلها تمييزا
لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز وهو اعم من الثالث المفسر بالاعتقاد الجازم الثابت
المطابق لشمول التصورات باسرها بناء على ان التصورات لا نقائض لها والمراد بالوصف
بعدم المطابقة واخص من الاول وذلك ظاهر هذا هو المشهور وقد يطلق ايضا على الاعتقاد
مطلقا اعم من ان يكون جازما او لا مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت قال الشريف

تنقيه ل

الظن م

غير دفيه

حاشية المطول وتسميته علماً مستفيض لغة والعلم لا يحد وكلا لجاز لتوقف معلوميته على معلومية
وهو غير العلم الا به فيلزم توقفه على نفسه وجاء الدور الباطل بديهة ومنع بجيبه بان
معلومية غير العلم انما يكون بحصول علم جزئي متعلق لذلك الغير لا بمعلومية حقيقة العلم و
العلم الموقوف على معلومية الغير هو معلومية حقيقة العلم لا بحصول العلم الجزئي فلا يلزم دور و
بعبارة اخرى لا نسلم لزوم الدور فان تصور العلم موقوف على تصور غيره وتصور غيره
لا يتوقف على تصوره فان اكثر الناس يتصورون اشياء كثيرة ولا يتصورون حقيقة العلم
وقيل انما لم يحد لكونه ضروريا والتحديد كسبي واستدل بانه لو كان كسبيا لزم الدور
المذكور واذا لم يكن كسبيا والحال انه معلوم كان ضروريا ولا واسطة وبان وجود كل معلوم
لي ضروري وحصول العلم بذلك المعلوم الخاص مسبوق بالعلم المطلق لانه جزئه والسابق
على الضروري ضروري واجيب بان الضروري هو حصول ماهية العلم في ضمن هذا الجزئي
الحاصل له ضرورة وهو غير تصور ماهية العلم الذي هو المتنازع فيه وتصويب المتغاير له
لا يلزم من حصول امر تصوره حتى يتبع تصوره حصوله فان كثيرا من الكمالات حاصل للنفس وليس
يتبع تصوره حصولها ولا تقدم تصوره حتى يكون شرطا لحصوله واذا لم يكن تصوره تبعا لحصوله
جاز الانفكاك من الجانبين فلا يلزم من كون احدهما ضروريا كون الاخر ضروريا واعلم ان الظاهر من عبارات
جمع من المحققين ان العلم المتنازع في جواز تحديده هو العلم بالمعنى الثاني ومن بعضهم هو بالمعنى
الثالث ومنع لزوم الدور على ذلك ظاهر كما اشار اليه الشارح ولما كان المراد بالانتقال
المذكور في تعريف الدليل الانتقال على وجه النظر كما عرفت اراد الاشارة الى تعريف النظر
واعلم ان انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد على التدريج يسمى فكرا وهو ما لاجل طلب
علم او ظن او لطلب احدهما والثاني النظر ولا خفاء ان العلم بالمقدمات الحاصلة التي فيها
الانتقال سواء كانت مرتبة او غير مرتبة غير كاف في العلم بما يستلزم انضمام المعلومات والا لكان
كل عالم بعلم ضروري مخصوص عالما بجميع النظريات المستندة اليها وذلك باطل ضرورة ان
كثيرا من العقلاء يعلمون مقدمات كثيرة مع عدم الشعور بما يستنتج من ترتيب الكل العلوم
الحاصلة بماهية مخصوصة حتى يستنتج منها علوم اخرى فلذا قال والنظر ترتيب امور حاصلة قال
الشارح وقيد الحجج ذهنية اي حاصلة في الذهن سواء كانت تصورا او تصديقا يقينيات
تطبيقية او ظنية او غيرهما ليتوصل بها اي بتلك الامور على الوجه المذكور الى تحصيل امر غير

لم يكن

التعريف
استمار

لم يكن حاصلا من الوجه الذي يطلب منه النظر تحصيله لامتناع تحصيل الحاصل ولا يخفى عليك
على العاقل الاربع واذا علمت ان العلم بالمعنى المتصف بهو باحد الاعتبارات فانه بذلك الاعتبار لا
يحتمل على اقسام لان الاعتقاد المرادف للتصديق بمعنى وهو حكم الذهن باحد طرفي الحكم ان
كان مع تجويز النقيض يسمى ظنا والا فهو اما اعتقاد او جهل ان لم يكن مطابقا للواقع سمي
جهلا مركبا وان كان مطابقا له فان كان ثابتا سمي يقينا والا تقليدا فهو جنس للجميع و
الظن في اعتقاد كشمله اخذ الطرفين اعني الايجاب او السلب يخرج منه اي مع ذلك
الاعتقاد النقيض عند المعتقد لو قيل والمراد بجواز النقيض جوازه في نفس الامر بالنسبة
الى المعتقد اي يجوز ان يحكم فيه بالنقيض لان الحال لوجود الجزم المانع منه بل في
المال لجواز زواله فيه بان يكون الواقع في نفس الامر نقيضه كما في الجهل المركب فيطلع عليه فيما
بعد او يكون الواقع الاعتقاد الراجح ولكن عند المعتقد ما يوجبه من تشكيك مشكك او عادة
او ربما كما في التقليد المصيب فانه يجوز زوال ذلك الجزم والاعتقاد ويحصل اعتقاد
نقيضه بتشكيك امر او الاطلاع على الواقع واندفع ما يقال لا معنى بتجويز النقيض لان الاعتقاد
لا يحتمل النقيض بجعله نقيضا لحمله عنه وما في الواقع لان في الواقع في نفس الامر احدهما
قطعا فالاحتمال ينافيه والعقلي الشامل لجميع الممكنات غير معتبر كما في العاديات على ما يجيء
فقد اندفعت الوجوه ووجه الدفع ظاهر وهو مرجوحه اي مرجوح ذلك الاعتقاد الراجح وهو
الطرف المقابل للظن هو الوهم والشك سلب الاعتقاد بين اي اعتقاد النفي والاثبات مع تساويهما
في البال ولعله عدل عن التعبير المشهور وهو تردد الذهن بين الطرفين فانه وهي التنصيص
على رفع ما قيل على تعبير النظام للصدق والكذب بانه يثبت الشكوك واسطة بينهما كما يجيء
قال الشارح وفي تعريفه للشك نظر قال الفاضل عن الشيء غير معتقد لاحد طرفيه مع انه لا بد
شكا كان او لا ولذا ان يقال انه تساوي الاعتقادين مع حضورهما بالبال قلت فيه نظر
اذ الشك ليس من اقسام الاعتقاد كما ان الوهم ليس منهما مع انهما قسيمان لذلك وانما قلنا
ليس منها ما لانه لا حكم فيهما وقد اخذ الحكم في تعريفه اما في الشك فلان طرفي النفي والاثبات
متساويان فيه فان كان هناك اعتقاد فاما بهما وفساده ظاهر او باحدهما فيلزم الحكم و
اما في الوهم فلان المرجوح ادنى من المساوي والمساوي في الراجح حكم فيلزم اعتقاد النقيضين معا
وبالجملة لا بد في الحكم والاعتقاد من رجحان ولا رجحان فيهما والجهل مشترك بين معنيين بسيط

منهجيين او بدليله
فانه الاعتقاد الناشي من تقليد
او شبهة فصواب او خطأ لا
يمتنع ان يزول بتقليد اخر
او افساد الشبهة مع
الجازم

المعنى الحاكم

ومركب اما البسيط فهو عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وههنا
العلم والاعتقاد مقابلة العدم والملكة واما المركب الذي هو قسم من الاعتقاد فهو كون اي
عدم العلم مع اعتقاده اي اعتقاد العلم اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد
ويسمى مركبا لانه جهل لما في الواقع مع الجهل فانه جاهل به بقي هنا شيء وهو انه لما
ذكر ان الظن رجحان الاعتقاد من المعلوم ان ذلك غير اعتقاد الرجحان ضرورة ان
رجحان الشيء غير اعتقاد رجحانه اراد توضيح الفرق بينهما فقال واعتقاد الرجحان
جنس للاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم الذي هو الظن وتوضيح ذلك انه اذا كان
احد طرفي الحكم راجح الوجود على الاخر فاعتقاد هذا الرجحان قد يكون على وجه
الجزم والمطابقة في الثبات فيكون علما وقد لا يكون لا بوجه الجزم فيكون ظنا فقد يتحقق
الاول بدون الظن في الجملة وليس المراد بالجنس المعنى المصطلح اذ الظن يتحقق مع عدم
اعتقاد الرجحان ايضا فان الاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم قد يكون عن هذا الرجحان وهو بعيد
لعدم الجزم والاول قد يكون متصلا به بل المراد بهما العموم في الجملة على وجه تنضبط التعرفة
قال في الهداية اعلم ان رجحان الاعتقاد والظن هو الاول دون الثاني واما اعتقاد
الرجحان كما اذا اعتقد ترجيح نخل المطهندي على النيم الرطب فينقسم الى العلم والظن وغيرهما
والتي مرجع هنا الاحج الى المعتقد وفي الظن راجع الى الاعتقاد انتهى ويسمى العلم بالمعنى
الاخص الجزم وهو ان يقع اعتقاد ان الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يكون الا كذا مطابقا
للواقع والثبات وهو ما لا يزول بتشكيك وان زال بطريق النسيان وقيل المراد بالجزم الثابت
المستند الى امر موجب له من حس او ضرورة او عادة او برهان فيكون هذا الاستجماع منقوض بالعلوم
العادية اي الامور التي يكون موجب العلم بها هو العادة كعلمنا بعدم انقلاب الجبل ذهبا اذ هذا
العلم خالي عن الجزم لان الله تعالى قادر على كل ممكن ومنها ان يكون الجبل ذهبا فاشار اليه
والى جوابه بقوله ولا ينتقض اي ذلك الاستجماع بالعادي بحصول الجزم وامكان النقيض باعتبارين
فالاول باعتبار العادة فان الجبل مثلا اذا علم بالعادة انه حجر في وقت استحال ان يكون هو بعينه في
ذلك الوقت ذهبا والا لامكن اجتماع النقيضين وكذا اذا علم بالعادة انه حجر دائما استحال
ان يكون ذهبا في شيء من الاوقات وهذه الاستحالة هي المراد من عدم الاحتمال والعلم العادي
يكون جهلا سواء كان موقتا بوقت معين او دائما لا يحتمل النقيض قطعا والثاني باعتبار التجويز

العقل

مغايرا لاعتقاد الرجحان

بالاحتمال الذي

العقلي بمعنى ان العلم العادي لو فرض بدله نقيضه لم يلزم منه محال لذاته لانه محتمل
نقيضه لا استلزامه محالا نظرا الى ما هو واقع في نفس الامر وخلاصته ان المراد بعدم احتمال النقيض
جزم العقل بان النقيض ليس واقعا في نفس الامر البتة وان كان ممكنا في ذاته الا ترى ان اهل
النجوم جازمون في جميع الممكنات الواقعة والاختصاص لها بالامور العادية مع ان ما علم منها
بالحس كحدوث الجسم في حيز مثلا لا يحتمل النقيض اتفاقا وان كان ممكنا في ذاته فلا فرق
بين ان يعلم كون الجبل حجرا مشاهدة وبين ان يعلم ذلك عادة في التجويز العقلي ونفي الاحتمال
بحسب نفس الامر تنبيه قد ظهر لك من هذا المقام امكان تعريف العلم على جميع الاقسام
فلعل المنفي سابقا هو الحد الحقيقي الجامع للذاتيات لا الرسمي الذي يكفيه [illegible]

**الفصل الثاني** في الحكم الشرعي اي في بيان ما يتعلق به من التعريف والتقسيم ونحوهما الحكم العقلي اسناد
امر الى اخر ايجابا او سلبا والشرعي خطاب الشارع والخطاب في اصل اللغة توجيه
الكلام نحو الغير للافهام وهو المراد هنا وفسره المص في شرحه تبعا لبعض المتقدمين واختاره
الامدي باللفظ المتفق عليه المقصود به الافهام من هو متهيئ لفهمه واحترز باللفظ عن
الحركات والاشارات المفهمة وبالمتفق عليه عن الالفاظ المهملة وبالمقصود به الافهام عن كلام
من لم يقصد به افهام المستمع فانه لا يسمى خطابا وبقولنا من هو متهيئ لفهمه احترازا
عن الكلام لمن لا يفهم كالنائم والمغمى عليه ونحوه وفيه نظر لان النص كلام على خطابه لمن
لا يفهم ولهذا يقال لا يجوز من الحكيم خطاب الغافل فهذا القيد لا حاجة اليه واعلم
ان مبنى النقل على ان ليس المراد بالحكم معناه المصدري والا لم يحمل على مفهومه الاصطلاحي ولا
حاجة الى النقل لانه خلاف الاصل لكن كون الخطاب كلاما لفظيا او نفسيا يقتضي
ان يراد المعنى المنقول اليه هذا والاولى ان لا يرتكب النقل المخالف للاصل بل يحمل الارادة
الكلام الموجه منه على انه معنى مجازي لم تامل وباضافته الى الشرع خرج خطاب غيره
سبحانه فان خطابه يشمل جميع خطاباته وقوله المتعلق بافعال المكلفين يخرج الايات
المتعلقة بصفات الباري وغيرها مما ليس بفعل المكلف نحو والله بكل شيء عليم وقوله بالاقتضاء
اي الطلب او التخيير اي الاباحة خرج القصص والاخبار المتعلقة بافعالهم من دون
ما فيها نحو والله خلقكم وما تعملون قيل لا حاجة في هذا القيد لان قيد الحيثية مقدم اذ
المراد المتعلق الخطاب بفعل المكلف من حيث هو مكلف وفيه نظر فان الوضع قبله

بالخطاب

في الحكم الشرعي فسماه اعني الوصف كالسبب والشرط والمانع والتكليف المحض في الاحكام المتعدية
لابد وان يكون باحد المتعلقات اعني الاقتضاء او التخيير او الوضع والاقتضاء قد يكون
للوجود اي وجود الفعل مع المنع عن النقيض الذي هو الترك لا الى بدل وهو الوجوب وقد
يكون للوجود لا معه اي لا مع المنع عن النقيض فيكون ندبا وقد يكون اي الاقتضاء للعدم اي
عدم الفعل مع المنع عن النقيض الذي هو الوجود فيكون حراما وقد يكون لا معه فيكون مكروها
ولا بد ان يقال حرمة وكراهة لنا سب الاولين والتخيير بين الوجود والعدم الاباحة فان
قلت العدم غير مقدور فلا يجوز تعلق الخطاب به قلنا تعلق الخطاب بعدم الفعل باعتبار
مقدورية ما يستلزم وهو الكف وهو كما قيل من ان التكليف بالايمان هو التصديق مع كونه
قسما من العلم الذي الا هو من مقولة الكيف لا الفعل انما صح باعتبار اختيارية مقدماته
كصرف القوة واستعمال الفكر ودفع الموانع في تحصيل تلك الكيفية او نقول ان العدم مقدور
لا بمعنى ان في قدرتنا احداثه وايجاده بل بمعنى ان في قدرتنا استمراره وابقائه بان نقطعه
بالفعل فان قلت ان اريد باقتضاء الوجود هو فعل كف الغير لزم ان لا يكون الوجود المستفاد
من نفسك وجوبا اذ ليس هو اقتضاء فعل غير كف بل يكون حرمة بناء على انها اقتضاء كف
قلنا قيد الحيثية معتبر لكن حذف لظهوره فالمعنى ان الوجوب والندب اقتضاء يعتبر من
حيث تعلقه بالفعل والحرمة اقتضاء يعتبر من حيث تعلقه بالكف عن الفعل فالكف من حيث التعلق
بالفعل الذي هو الكف وحرام من حيث تعلقه بالفعل المكفوف عنه وح لا حاجة لنا الى ابتناء الى
تقييد الفعل بغير الكف اذ يفصل على الجهة انها اقتضاء فعل من حيث تعلقه بهذا الفعل اذ في
اقتضاء كف من حيث تعلقه لم يلزم من حيث التعلق بالمكفوف عنه والوضع كالحكم على الوصف بكونه
شرطا وهو ما لا يلزم من وجوده الوجود ويلزم من عدمه العدم لذاته كالطهارة للصلوة
او يكون سببا وهو ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته كالدلوك اي الزوال
لها اي الصلوة وقولنا لذاته احترازا عن تعلق الحكم عن السبب لاقترانه بعدم الشرط او وجود
المانع او يكون مانعا وهو ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه الوجود ولا العدم لذاته كالحيض
فلو لم يكن يرد قيد بالوضع خرجت هذه الاشياء عن الحد لعدم صدقه عليها ورجعا راجعا الى
الحكم التكليفي بان يقال لا معنى لكون الدلوك سببا الا وجوب الصلوة عنده ولا معنى لكون الطهارة
شرطا للصلوة الا وجوب الصلوة مع الاتصاف بها ولا معنى لكون النجاسة مانعة الا تحريم الصلوة

ايقاعه

يجاده

الانتفاع

معها وكذا لا معنى لجعل الطهارة شرطا لصحة البيع الا جواز الانتفاع بالمبيع وعلى الطهارة حرمة
عند عدمها فقد رجع الحكم الوضعي الى الاقتضاء او التخيير والحاصل ان يراد بها اعم من الصريح
والضمني وهو خطاب الوضع من قبيل الثاني فان قلت ان مفهومي الحكم الوضعي او التكليفي
متغايران وان لزم احدهما الآخر في بعض الصور فان المفهوم من الاول الخطاب بتعلق شيء
بكونه سببا او شرطا او مانعا ومن الثاني الخطاب المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فكيف
يشمل الثاني الاول قلنا بعد ان جعلنا التكليف اعم من الوضعي يكون شاملا له ولا ينافي تغاير
مفهوميهما بل يجب التغاير لوجوب تغاير مفهومي العام والخاص واعلم ان بعضهم زاد في
الحكم الوضعي العلة والعلامة والصحة والبطلان وقريب منها الاجزاء وعدمه ويمكن رد العلة
الى السبب والعلامة اليه والى الشرط واعلم انه قد يجتمع الحكمان كالاحداث فانها توصف
بالاباحة في بعض الاحيان وهي سبب في وجوب الطهارة وتوصف بالتحريم كافساد الصلوة
مع بقاء السببية واعترض على تعريف الحكم بوجوه الاول ان الخطاب او خبر الاصل السبيل
حكم لوجوب طاعتهم مع انه ليس بخطاب الله الثاني بخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان
عنهم لانهم غير مكلفين الثالث انه غير متناول للاحكام الثابتة بالاجماع ونحوه الرابع عدم
شموله للاحكام القلبية كالايمان والنية اذ الظاهر من الافعال افعال الجوارح الخامس خروج
خواص النبي كاباحة ما فوق الاربع والوصال اذ هي متعلقة بافعال المكلفين بناء على ان الجمع
المعرف باللام والمضاف للاستغراق السادس ان كلا من الاجماع وادلة العقل من الاحكام
مع ان قيد الاقتضاء والتخيير يخرجها عن التعريف السابع ان كلمة او للترديد وهو يوجب
التشكيك المنافي للتحديد اذ المقصود من الحد التبيين واجيب عن الاول بان طاعة اولي الامر
بايجاب الله وكذا السيد وعن الثاني بان الاحكام المذكورة متعلقة بفعل الولي حقيقة فلا يجب
عليه اذ الحقوق من مال الصبي لا انها ان تعلق الحق بماله او في ذمته حكم شرعي متعلق
لاداء الولي على انه لا يستقيم في صحة صلواته وكونها مثابا بها لانا نقول من عرف الحكم بما ذكر لا حكم
عنه بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الولي الحق من ماله ومعنى صحة صلاته وثوابه
عليها وعن الثالث بان الاجماع عنده من جهة القول المعصوم الراجع الى ايجاب الله تعالى
وعن الرابع ان المراد بالافعال ما هو اعم وهو ما يكون صادرا من المكلف ولا يختص ظهورها في افعال
الجوارح فقط وعن الخامس بان المراد بالتعلق تعلقه بجنس الفعل بجنس المكلف لا تعلقه بجميع افعال

الجميع على

المكلفين والآن يتحقق حكم اصلا لعدم خطاب متعلق بالجميع لافعال حمله على ذلك مجاز من قبيل اطلاق
الواحد لانا نقول انه من قبيل بني فلان ركب الخيول ولم يركب الا واحد منهم مع انه ليس هناك
مجاز بل يفهم منه ان ركوبه متعلق بجنس هذا الجمع لا بجنس الحمار مثلا كما افاد الشريف وفيه تامل
ويمكن توجيه الكلام بوجه اخر وهو انه يكفي لتعلق بعض الافعال بالجماعة تلبسه ببعض منها
كما يقال دخل فلان بلد مصر اذ لا يتصور الدخول في كل البلد في زمان واحد فكذا هنا لا
يمكن التلبس بجميع افراد الجميل وكذا لا يمكن تلبس الخطاب الواحد بجميع افعال المكلفين فلا
مجاز وعن السادس ان معنى حجية الادلة المذكورة وجوب العمل بمضمونها فيندرج في الاقتضاء
الضمني وعن السابع ان الترديد انما يوجب التشكيك المفسد اذا كان في الحد بمعنى ان
الحد اما هذا وذاك اما لو كان في اقسام الحدود كما هنا فلا لجواز ان يطلق لفظ الفاظ
الحد وهو الخطاب للتبيين وهو الفارق بين الحدين واعترض على تقسيم المصنف للاقتضاء
الى ما ذكر بوجهين الاول فعل العبادة كالصلوة في الاماكن والاوقات المكروهة والصوم في
السفر لصدق تعريف الاقتضاء الوجودي مع المنع من النقيض ان كانت واجبة والا فمع عدمها
مع الوصف بالكراهة المقتضية لعدم الفعل لا مع المنع من النقيض وتوهم ان المراد بكراهة العبادة نقص الثواب
خاصة اصطلاح مغاير لاصطلاح اهل الاصول موجب لانقسام المكروه الى معنيين عام وخاص
الثاني الواجب المخير قد يكون بعض افراده افضل من بعض فيتصف بالاستحباب بعد دخوله في
اقتضاء الفعل مع المنع من النقيض فانه تركه لا الى بدل اثم واجيب عن الاول بزيادة قسم سادس
وهو ترك الاولى فان فعل العبادة في الاماكن واجب بالاصل ومرجوح بالاضافة الى غيرها
من افرادها التي هي اقوى منها وتسميته كان في اصل مصدريته الرجحان وهذا اولى من تسميته
مكروها لرجحان فعله بالجملة وعن الثاني ان الاستحباب متعلق بالفرد الكامل من افراد
المخير ولا يقوم مقامه غيره مع جواز تركه الى بدل والبدل الحاصل من نوع اخر اما هو
هذا الفرد الاخص من حيث الوجوب لا الاستحباب فتحل على الوجوب امر كلي والاستحباب
جزئي شخصي فلا تناقض ومما فرغ من تعريف الحكم وتقسيمه الى الاحكام الخمسة شرع في تعريف
متعلقاتها فان الواجب والمندوب ونحوهما افعال تتعلق بها الاحكام وليست انفسها بل
فتعريف الحكم وتقسيمه لا يكفي عن تعريف الافعال اذ التعاريف المفهومة من التقسيم هي تعاريف
الاحكام والرسوم المذكورة هنا للافعال ليظهر ان الواجب فعل المكلف لا خطاب الشرع وهذا

ليظهر

بعينها

ليظهر ان قول الشارح التقسيم مع تقدم تعريف الحكم الشرعي الذي هو جنس للاحكام كاف في تعريفها
غير جيد ولا حاجة الى الاعتذار بانه ذكر هذه الرسوم لمغايرتها بالمفهوم للتعاريف المفهومة
من التقسيم لانه فعلى هذا اما معنى قولهم فعل المباح وفعل الواجب ونحوهما لانا نقول هو من
اضافة العام الى الخاص قال والواجب لغة الثابت والساقط وقد وقط واصطلاحا ما
اي فعل المكلف يذم تاركه شرعا من حيث تركه وليس المراد بصيغة يذم معنى الحال او الاستقبال
بل ثبوت الذم بالفعل على احد الوجهين على نص الشارع بالذم او بدليل الذم كقوله ثم ومن يعص
الله ورسوله فان له نار جهنم والتقييد بالحيثية لاخراج المندوب والمكروه والمباح اذ تاركها
تارك الواجب فانه يذم من حيث تركه الواجب لا من حيث تركها وانما قلنا شرعا لان الكلام في
متعلقات خطاب الشرع لا لان العقل لا حكم له كما تقوله الاشاعرة وقرينة المقام كافية عن التصريح
بذلك وبه يخرج المباحات والمحرمات والمندوبات التي يذم كثير تاركها عند الناس او على تركها
اما لتعلق غرض الذام بايقاعها بامر دنيوي او لكونه كافرا يرى ترك ذلك حراما ولا
يرد عليه اي على التعريف الواجب النقض بالواجب المخير كخصال الكفارة من العتق والاطعام
والصيام والواجب الموسع بالنسبة الى اول الوقت ووسطه واخره والواجب على الكفاية
كتغسيل الموتى بناء على ان الوجوب متحقق في هذه الاشياء مع ان تاركها لا يذم اذا ترك احد الخصال
او الصلوة اول الوقت او تغسيل الميت لا يذم مع انه تارك الواجب وانما لا يرد لان الوجوب
في المخير والموسع لا امر الكلي الصادق على الخصال والاوقات المتعددة ونائبها الى المكلف كان
انما يتعلق الامر الكلي لوجوب وجود الكلي بوجود اشخاصه فلا يتحقق تركه الا مع ترك الجميع فتارك
احد الخصال على التعيين الاتي ببدلها ليس بتارك للواجب اعني احدها مطلقا وكذا موخر
الظهر مثلا عن اول الوقت مع الاتيان به في ثانيه ليس بتارك للواجب الذي هو الظهر والواجب
في الكفاية يرضى كل واحد من المكلفين [illegible] واحد منهم يقوم مقام فعل الاخر لحصول غرض الشارع
فلا يتصور تارك الواجب الا بترك جميع المكلفين فصلاة الجنازة اذا فعلها واحد لا يقال انه [illegible]
تارك لما هو واجب عليه فاندفع النقض بذلك او بزيادة في الحد لا الى بدل فيخرج الواجب عما يذم
تاركه مع تركه لا الى بدل بحيث التعريف شئ وهو انه اذا مضى من وقت الصلوة مثلا مقدار ما يمكن
فيه من ايقاعها ثم تركها بنوم او نسيان فانها واجبة لانعقاد سبب وجوبها ومع ذلك لا يذم تاركها

بالترك مطلقا

ويناد في نية قيل قصد لادخال مثل هذا الواجب اذ لم يتركها اصلا لزم الذم وهو حسن لان المراد
اداء وقضاء وادا بناء على انصراف المطلق الى الكامل لانا نقول الاكتفاء بمثل هذا لا يناسب
التعريفات ويرادفه اي الواجب الفرض والمحتوم واللازم قالت الحنفية الفرض ما يذم
تاركه شرعا مع ثبوته بدليل قطعي دلالة وسندا والواجب ما ذكر مع ثبوته بدليل ظني فيهما
او في احدهما كالوتر الثابت بخبر الواحد والمحظور لغة الممنوع واصطلاحا هو الذي يذم فاعله
شرعا من حيث فعله وتنزيل القيود ظاهر مما تقدم ويرادفه الحرام والمزجور عليه والمعصية
والذنب والقبيح والمتوعد عليه اي من الشرع والمندوب لغة من الندب وهو الدعاء واصطلاحا
هو الراجح فعله على تركه بقرينة فعله مع جواز تركه شرعا فالمراد بالرجحان بالنظر الى طلب الشارع
وكونه في تعريف متعلقات الحكم الشرعي قرينة عليه وبهذا يندفع ما قال الشارح فيه نظر فان انواع
الرجحان كثيرة مختلفة فان اراد واحدا منها بعينه وهو الرجحان بالنظر الى طلب الشارع ايضا
مع عدم اتيانه بلفظ يدل عليه لم يجز اذ المقصود من الحد الايضاح والبيان وان اراد مطلق الرجحان
لم يطرد فان فعل الراجح باعتبار كونه مراد التحصيل مصلحة دنيوية او دفع مفسدة كذلك او
باعتبار كونه مشتهى كالاكل والشرب والوقاع قبل الشرع يصدق عليه الحد المذكور وليس مندوبا
وايضا فان لفظ الجواز يصدق على الامكان الخاص وعلى اذن الشارع في الشيء وعلى عدم اشتمال
الشيء على صفة توجب الذم وهذه معان مختلفة وليس في اللفظ ما يدل على احدها فيتحقق
الاجمال وهو غير جائز في الحدود وايضا فرجحان الفعل قد يكون على الترك وقد يكون على فعل آخر
فالاجمال متحقق على هذا الوجه ايضا انتهى ويرادفه بحسب الاحكام الشرعية ظاهرا هو المرغب فيه اي رغب الشارع
فيه بوعد عليه الثواب والنافلة والمستحب اي من استحب والتطوع اي الانقياد في قربة بلا حتم والسنة
اي الطريقة غير الواجبة والاحسان اذ كان الانفعال موصلا الى الغير فضلا واما المباح فهو لغة من
الاباحة وهي الاعلان واما في الاصطلاح فهو ما تساوى فيه النظر الى خطاب الشارع وطلبه
كما هو المفهوم من المقام اي تساوى وجوده وعدمه شرعا من غير ان يرجح احد طرفيه على الآخر

ان يرجح احد طرفيه

فاندفع ما قيل انه لم يطرد لصدقه على جميع الافعال الممكنة واجبة كانت او محرمة او مكروهة او
مندوبة وهو ايضا الجائز والحلال والطلق والمكروه من الكراهة لغة الشدة في الحرب ومنه ذو كره
الكره والكراهية واصطلاحا هو الراجح تركه على فعله فخرج الواجب والمندوب والمباح ويقال له
لا عقاب على فعله فخرج الحرام واورد على طرده الحرام اذ لا يعاقب الله على فاعله واجيب بان المراد ما لا



يحتمل هذا

من شانه ترتب العقاب على فعله وارادة هذا المعنى من امثال هذه العبارة ليست بعزيزة مستحفظة ر
القسم بان عدم فعله نهي تنزيه ويطلق اي المكروه على الحرام وعلى ترك الاولى كترك المندوب اذا
لم ينه عنه فانه تسمية ترك النافلة مكروها باعتبار كثرة الفضل في فعلها لا لكونه منهيا عنه
بالاشتراك اللفظي بين المعاني الثلاثة **الفصل الثالث** في تقسيم الفعل وتعريف الحسن له بانه ما لا حرج (فعله)
ان كان معتقدا والمراد بالمقدور الممكن في مقابلة الواجب والممتنع ان اريد بالفعل المعرف ما يشمل
الاختياري وغيره وليس المراد به المعنى المصطلح والا خرج الموجب لزم الدور ان اريد بالمعرف
الاختياري فقط فالمراد بالمقدور المعنى المصطلح والمعنى وكذا افاد المحشي قلت فيه نظر لما
لثبوت الدور ايضا وهو اي الفعل باعتبار كونه متعلق الحكم على وجوه خمسة الاول تقسيمه باعتبار
العوارض والفعل قد يوصف بالصحة وذلك فيما اذا اكمل ووقع على وجه من اخطار المكلف وهو اي
اي الفعل الموصوف بالصحة في العبادات عند المتكلمين ما وافق الشرع اي عبادة سواء وجب القضاء
ام لا وعند الفقهاء ما اسقط القضاء والمراد بسقوط القضاء [illegible] دفع وجوبه او رفع
دفع وجوبه فاندفع ما يقال ان القضاء لم يجب فكيف يسقط وقيل ان المراد بسقوط الرفع وليس
انه لم يثبت فكيف يرتفع بل الاولى ان يقال ان المراد بسقوط القضاء عدم تحقق وجوبه وقيل الاولى
بين الدفع والرفع فصلاة من ظن الطهارة وصلى تعويلا على هذا الظن ثم بان انه محدث صحيحة على الاول
وهو رأي المتكلمين لموافقتها امر الشارع لانه مأمور باتباع الظن والقضاء بامر جديد دون
الثاني وهو رأي الفقهاء فانها غير صحيحة لعدم اسقاطها القضاء فان المحدث فيه ويشكل على الفقهاء
بما لا قضاء له كالعيد وما لم يقض مع صحته كصلاة فاقد الطهورين قلت المشهور بين علمائنا انه
يحرم وجوب الاداء على فاقد الطهورين ولم اجد لاصحابنا تصريحا بصحة الصلاة نعم قد نقل الحكم في
المذكور عن الشيخ في كتاب واحمد في احد قوليه واحمد في احد الروايتين وابي يوسف ومحمد
ان فاقد الطهورين يصلي ويعيد ولم يصرحوا بصحة الصلاة فجاز كون فعلها تعبدا كتغسيل الكافر
الميت ويمكن ان يكون مراده بفاقد الطهور الثاني من اراق الماء بعد دخول الوقت مع العلم بانه
ليس هناك غيره على قول او صعيد الجنابة لكن هذا وقتصير ان كان المراد بموافقة الشرع الموافقة
في نفس الامر فلا بد من اعتبار ذلك في تعريف الفقهاء ايضا دفعا للنقض بما اذا تبين كون الصلاة باطلة على التعريفين
وان كان المراد بها الموافقة بالنظر الى الظاهر وظن المكلف فهي صحيحة على التعريفين ويمكن
الجواب باعتبار الشق الاول وهي صحيحة على الاول دون الثاني اما الاول فلان الشارع

بوجهين

امر المكلف بالاداء في الصلوة بظن الطهارة فيكون موافقا للشريعة بحسب نفس الامر واعتبار الامر بحقيقة
والقضاء على من تبين له انه محدث خلاف ما ثبت بامر جديد واما الثاني فلانه ليس يسقط للقضاء
في نفس الامر غاية انه لو استمر الظن طاهر وذلك ظاهر والفعل الموصوف بالصحة في العقود وما
هو اي عقد ترتب اثره المسبب عليه شرعا اي حصلت منه غايته والغرض المقصود منه كحصول ملك البيع و
الانتفاع في المبيع ومنفعة البضع في النكاح لا لحصول الانتفاع والتوالد فلا يرد انه ذلك قد يترتب
على الفساد الفاسد وقد يتخلف عن الصحيح قال الشيخ في الكشف ولو فسرت الصحة في العبادات بالكل
قال العلامة المحشي والشيخ ليظهر انه هذا التوضيح دليل تعميم الموجب فما يختلف اثره باختلاف
العوامل ثم انه لم تقديم الشيخ على الاقتصار على نحو ما ذكره الشارح الجامي وكذا توهم ما اسقط القضاء
ويرفع منه وقد يوصف اي الفعل بالبطلان وهو الفعل الموصوف بالبطلان فيهما ما قابل الاعتبار
ففي العبادات بمعنى المتكلمين ما لم يوافق الشريعة وبمعنى الفقهاء ما لم يسقط القضاء وفي العقود ما لم
يترتب اثره عليه اي لم الغرض المقصود منه وهو اي البطلان يرادف الفاسد عندنا للحنفية حيث فرق
بينهما وصلوا الفاسد مختصا بالمتصل باصله دون وصفه كصوم الايام المنهية في العبادات [illegible]
من حيث انه صوم المشروع من حيث الاعراض عن ضيافة الله تعالى وكالربا في المعاملات المشروع من حيث انه بيع
الممنوع من حيث الزيادة ولذلك قالوا لو طرح الزيادة صح ولم يحتج الى تجديد عقد ولو تثبت
ذلك كان هنا قسم في التقسيم وعادتنا عبارة الكتاب يناسب ما ذكره الشيخ من التنافيات
واعلم انه قد صرح ابن الحاجب بان كلام الصحة والبطلان امر عقلي وليس من احكام الوضع
المصنف بقوله واعلم انه قد نقل ان الصحة والبطلان في العبادات من جملة احكام الوضع فانكر
ذلك الاصل وبرهه الشارع بالفعل تكون الفعل موافقا للامر وعدمها وكونه [illegible] نفلا عام او واجب
حتى يكون مسقطا للقضاء وعدمه لا احتياج الى توقيف عن الشارع بل يعرف بمجرد العقل فهو ككونه مؤديا
للصلوة وتاركها سواء بسواء فلا يكون حصوله في نفسه والحكم به بالشرع فلا يكون من حكم الشرع
بل هو عقلي مجرد انتهى والذي من المصنف في حيثية انهما شيئان من احكام الوضع حيث قال وقد يقال
الحكم الشرعي الحكم قد يكون حكما بالصحة وقد يكون حكما بالبطلان وهو المنقول عن الاحكام والمراد النقد
بكون الفعل صحيحا او باطلا وليس المراد ان الحكم الشرعي ينقسم الى الصحيح والباطل كما توهم اذ لا يتعلق
الشارع بالبطلان لان الشروط المعتبرة في الصحة شروط الافعال لا شروط الحكم انتهى ويظهر من المصنف
الميل الى ذلك حيث نسب الانكار الى الغير وجهه بعضهم بان الفعل يأثار لعله ورد امر الشارع

الصلوة

بنجاسة الثوب

الصلوة بظن الطهارة ثم ظهر انه محتاج في صحته كونها صحيحة بمعنى كونها مسقطة للقضاء الى التوقيف منه وهكذا لو علم
ثم نسي وصلى فيه وفات الوقت فعليه القضاء وان لم يعلم او لا نجاسة لم يجب القضاء فكون الفعل مسقطا
للقضاء لم يعلم بمجرد كونه مامورا به فيكون من احكام عقليا يعلم بالعقل نفسه الشرع بل يحتاج الى الخطاب
متعلق به فكذلك من الخطاب التكليفي الذي كان متعلقا بالمامور به ولا شك انه ليس تكليفا فيكون من
قبيل الوضع ثم كونها صحيحة بمعنى موافقة الامر العقلي لا يحتاج الى توقيف من الشارع قال وانما قيدنا ذلك
في العبادات لان الاتفاق انهما لا يلزمه احد في كونهما من جملة احكام الوضع اذ لا يستراب في كون العقود
مستتبعة لثمراتها المطلوبة منها يتوقف على توقيف من الشارع بخلافهما في العبادات وذلك لان كون
اللفظ بصيغة بعت يترتب عليه اباحة الانتفاع انما هو بتوقيفه منه لانه كان من جملة خطاب الوضع فعلم
وان قولك انه الصحة ليست الا موافقة الامر فالتعبير عنه كل امر هي موافقة امره وذلك متبع نفس
الامر والقضاء باعتبار هي شرع لا سقطا [illegible] من المطلقة [illegible] مطلقة الاداء
لا البطلان الاداء نعم الصحة الشرعية موافقة امر الشارع وكل امر يوجب اللغة مع قطع النظر عن الشرع
يدل على الصحة عند الامر وموافقة امره وهكذا اذا امتثل العبد بامر سيده يحكم بانه تعمل بالشرع بانه
صحيح عند كل احد القسم الثاني الفعل صفة سواء كان فعلا له او فعل المكلف قد يكون حسنا وهو
ما اي شيء للقادر عليه اي على ذلك الشيء العالم به اي بحاله ان يفعله من حيث الحكمة بايقاعه من
المدح وهو يشمل الواجب والمندوب والمكروه والمباح وبقيد القادر خرج الافعال الاضطرارية
كالتنفس فانها لا توصف بحسن ولا قبح وبقيد العالم خرج الفعل الخفي حال كفعل الساهي
والنائم والبهائم فانها لا تتصف بالحسن والقبح عند الحنفية والاشاعرة كما صرحوا به ولا احتياج الى الحكم
لادخالها في القبيح ولا التكليف لادخالها في القسم الثاني والفعل الحسن هو الذي لم يكن على صفة
توجب استحقاقها الذم وهذا اثم شامل الاحكام الاربعة وقد يكون اي الفعل قبيحا وهو ما
يقابل الحسن باحد التفسير وهو الذي ليس للقادر العالم به ان يفعله وقد
يختص بالحرام كما يختص به قوله او الفعل الذي يوجب استحقاق الذم وهو اي الذم فاعله اي تركه الشيء
المكروه او فعل المندوب له او ترك فعله كترك رد السلام او ترك فعل كترك القيام [illegible] ذلك
عن انصاف حال هو الغير اي الحافظ او عدم الرضا الشيء بالحظ ولو ترك لفظ الغير لكان اولى لان
ذم الانسان نفسه وهو عرض على الارادة ليس للقادر عليه ان يفعله قد يراد به ما [illegible] المحظور
كالقبيح وقد يراد به عدم القدرة كالعاجز عن الفعل كالزمن بالنسبة الى المشي وقد يراد نفي الطبيع

المانع الحسي

فيلزم قبح الفعل المقدور الحسن عندهم تحقق احدهما وكذا ما للقادر عليه ان يفعله قبل تعلق به القدرة وعدم
او بعد وجود الرغبة الطبيعية مع فيلزم كون القبيح الفعل عند عدم المانع او تحقق الرغبة حسنا
حسنا مع تحريمه ان فعل العاجز والمقيد لا يتصف بالحسن لانه لا تكون القدرة فيكون الفعل حسنا
مع وجودها كشرب الدواء المر فقد يكون قبيحا مع علمها كشرب الحلو المحرم واجيب بما سبق
من ان المراد ما لفاعله ان يفعله من حيث الحكمة ما لا يستوجب الملام وعلى الثاني بانه يرد الحسن يستحق الاثر وبالعكس
والملاك يستحق الانتفاع ولا يرد الاول لعدم تاثير الصفة في الذم لتخلفه عنها في الكذب النافع اذ الصفة
موجودة فيه مع عدم الذم ولا الثاني وهو ظاهر اذ لا يصلح ان تكون الصفة التي عن جهته فيمنع عدم الذم
الا لمنع تحققها قبلها وكذا الثالث لان معناه حسن الانتفاع من الملاك فتعريف الحسن به باطل
والجواب ان المراد بالحسن يمنع تحقق الصفة بالكذب النافع لجواز ان تكون الصفة لازمة
مع خلوه عن القبح المخصوص والكذب النافع ليس خاليا عنه فلم تكن الصفة توجب الذم
وان الثالث ومعناه جواز [illegible] الانتفاع شرعا والحسن لازم لم لا معناه ولو سلم فلا نسلم توقف
تصوره على تصور الحسن بالمعنى المذكور بل بالمعنى العرفي المشهور بين الناس واجيب ايضا بان المراد
بالاستحقاق هو الاستيجاب وهو استحقاق المؤثر اثره ثم لا يخفى عليك ان التعريف الاول للحسن
احسن من الثاني لصدق الثاني على القبيح لذاته لا لصفته وكذب الاول عليه وتعريف القبيح بالعكس
[illegible] لصدقه على ما كان قبحه لذاته وصفته والثاني لا يصدق على ما كان قبحه لذاته
[illegible] هذا انتقاض كل واحد من التعريفين الثابتين للحسن والقبيح لكن الاول في طرده والثاني
في عكسه وانت خبير بان هذا موضوع هذا التقسيم اعم من الاطلاق الذي قبله لانه يشمل فعل
الله وكذا افعال المكلفين كما عرفت فكان ينبغي تقديمه عليه [illegible] الشارح هنا القول ثم اعلم
ان هذا المبحث من اعظم اصول الاسلامية وعليه يبنى اكثر النزاع والخلاف بين الاشاعرة والا
[illegible] فما حري ان نفصل القول فيه ونحرر محل النزاع فنقول الحسن والقبح يقالان لثلاثة
معان الاول الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان
يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان
واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا المعنى ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له
بالشرع الثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا
وما ليس كذلك كان ذا بسط وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه

مفسدة

فانه يعلا

مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا مما يدركه العقل كالاول ويختلف بالاعتبار
فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم مفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم الثالث ما يتعلق
به المدح في العاجل والثواب في الاجل يسمى حسنا وما يتعلق به الذم عاجلا والعقاب
اجلا يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما يكون خارجا عنهما هذا في افعال العباد وان اريد بما يشمل
افعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم وترك قيد الثواب والعقاب وهذا محل النزاع هل
هو شرعي بمعنى ان استحقاق المدح والثواب والذم والعقاب يثبت لفاعل الفعل بمحض اعتبار الشرع
او عقلي بمعنى ان الاستحقاق المذكور يثبت من حيث انه فاعل لذلك الفعل مع قطع النظر عن الشرع وليس
المراد بالعقلي ما يدركه العقل لانه قبل الشرع [illegible] نعم والا لما صح تقسيمها الى الثلاثة
حيث قالوا ان للفعل في نفسه جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية
لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم انها قد تدرك بالضرورة وقد تدرك بالنظر وقد لا تدرك بالعقل
اصلا ولكن اذا ورد الشرع علم ان ثمة جهة محسنة او مقبحة والحق ما عند المعتزلة ان الحسن
والقبح بالمعنى الثالث عقليان بالمعنى المذكور خلافا للاشاعرة فانهم نفوا الحكم عند العقل على فعل من الافعال
في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه وذم فاعله وعقابه وانما صار كذلك بواسطة امر الشارع
بها ونهيه عنها وانما كان ذلك هو الحق للعلم الضروري الحاصل من غير ملاحظة الشرع بقبح الظلم
والكذب الضار فالجهل وحسن الصدق النافع والاحسان والعلم والعدل اي بكون العلم حاصلا من غير
ملاحظة الشرع بحكم به اي في القبح في المواد الاولى والحسن في المواد الاخيرة لا [illegible] بين [illegible]
المتكلمين [illegible] ولو كان كذلك لا يعلم الا بعد [illegible] الشرع [illegible] في التوقف على ملاحظته وليس كذلك [illegible] قبل
عليه جزم العقلاء بالحسن والقبح في الامور المذكورة ليس بالمعنى [illegible] بل بمعنى موافقة الغرض
ومخالفته وصفة الكمال والنقص وجوابه ان الضرورة قاضية بانا نعلم بان فاعل الصدق النافع
مستحق للمدح وفاعل الكذب الضار مستحق الذم مع قطع النظر عن موافقة الغرض ومخالفته او غير
ذلك وانكار ذلك مكابرة واليه اشار المصنف بقوله ولانه لولا ذلك اي لولا كونهما عقليين لصح اظهار
المعجزة على يد الكاذب لانه على ذلك التقدير لم تكن الافعال في حد انفسها حسنة ولا قبيحة فيجوز صدور
الكل [illegible] فيمتنع العلم بصدق النبي المحق الذي يبعث بالمعجزة دالة على الصدق فينتفي الفرق بين
النبي المحق ومدعي النبوة الكاذب عند المكلفين فينتفي فائدة البعثة والغرض المقصود منها اذ المراد اتباع
الموصوف بها باعتبار الاوامر ظاهرا وباطنا وهو متوقف على العلم بصدقه وقد امتنع على هذا التقدير

وتوهم من ...

وذلك باطل واتهم لولا كونهما عقليين لجاز الكذب عليه اي على الله تعالى اذ العقل ح لا يحكم بقبح الكذب حينئذ
تعالى في اخباره فينتفي ح الوثوق بوعده ووعيده فلا ينتفي فائدة التكليف لان الغرض المقصود منه تعريض
المكلف للثواب وذلك انما يتم لو كان الثواب مستحقا بفعل الطاعة وترك المعصية وكان المكلف عارفا
بذلك وعالما بصدق الوعد بالثواب على القيام بها وبصدق الوعيد على عدمه فاذا جاز الكذب
في ذلك لم يكن للمكلف اهتمام بالتكاليف فلم يحصل منه ما يتفرع الاحكام الشرعية ولا يبقى للتكليف
فائدة وذلك بط قيل عليهما لا نم امتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب ولا الكذب على الله امتناعا
عقليا وان كنا نجزم بعدمه اي بعدم اظهار المعجزة على يد الكاذب وبعدم الكذب على الله تعالى اذ لا
يلزم من جواز الشيء عقلا عدم الجزم بعدمه كما في العلوم العادية وفيه [illegible] شاملة للجهات
سلمنا امتناع الاظهار والكذب في نفس الامر لكنا لا نم ان انتفاء القبح العقلي يستلزم انتفاء الامتناع
وانتفاء العلم به لجواز ان يمتنع لمدرك آخر اي لجواز ان يمتنع بسبب آخر اذ لا يلزم من انتفاء سبب
معين انتفاء المسبب او انتفاء العلم به كذا قال الفاضل في الجواب عن الاول ان الكلام ليس في امتناع اظهار
المعجزة على يد الكاذب بل الكلام في استلزام ذلك امتناع العلم بصدق النبي فينسد باب اثبات
النبوة نعم امتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب مع تعلقه لم يثبتها المستدل على ان الامتناع هنا
ليس بمعنى الاستحالة [illegible] بل بمعنى الاستحالة في نفس الامر وان كان ممكنا عقلا بالنظر الى الذات
فلا [illegible] ثم الثاني ان المدرك الآخر ان كان هو القبح بمعنى مخالفة المصلحة فمنتف عنه
تعالى عقلا [illegible] ان الكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب في كف المصلحة اولا [illegible] قطعا
انه نقص يجب تنزيهه تعالى عنه كما قيل فيرد عليه اما الاول فلان العلم بان خلاف المصلحة لا يصدر عنه تعالى
ثم انما يثبت بانه قبيح عقلا مستحق فاعله الذم وهو تعالى منزه عنه فيلزم القول بالقبح العقلي بالمعنى
الثاني المتنازع فيه واما الثاني فلانه قد صرح في المواقف بان النقص في الافعال يرجع الى القبح العقلي
وان كان هو العادة كما هو المنقول عنه في المواقف بمعنى انه قد علم بالعادة ان الله تعالى لم يظهر المعجزة على
يد الكاذب فيشكل في اظهار المعجزة اولا على يد النبي الاول اذ لم يتحقق العادة بعد وح لم يثبت
نبوة اصلا [illegible] الانبياء والقول بان العلم حصل بخلق العلم الضروري والالهام بانه نبي صادق وان
معجزته دالة على صدقه مستبعد [illegible] وخلاف العادة كما اعترف به في بعض المقامات وان
كان غير ذلك فلا اصل عنده على انه اذا جاز واحتمل اظهار المعجزة على يد الكاذب لم يعلم ما يمنع
منه ارتفع الوثوق بالبعثة وبكلام الله تعالى واحتمال غير القبح العقلي مما ذكره لا يدفع هذا الاحتمال

وما دام

بما القيام

وما دام هذا الاحتمال قائما لا يحصل الوثوق قطعا ولانه اي عدم كونهما عقليين وذلك مخصوص ثم
وان لم يكن علي كونهما في اللفظ الكلام يؤدي الى افحام الانبياء اي اسكاتهم وعجزهم عن اثبات النبوة
والثاني بط اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الصعوبة على هذا التقدير لا يتحقق قبل الشرع
فاذا طلب النبي من المكلف اتباعه فله ان يقول لا يجب علي اتباعك الا اذا علمت صدقك ولا
اعلم صدقك الا بالنظر الى معجزتك ولا انظر في معجزتك حتى يجب علي النظر اذ له ان يمتنع عما لم يجب
عليه والنظر لا يجب علي الا بقولك وقولك قبل ثبوت صدقك ليس بحجة فينقطع النبي ولعله
اوضح لا يجب على النظر في معجزتك حتى يثبت الشرع اذ الوجوب على ما هو المفروض لا يثبت الا بالشرع ولا
يثبت الشرع حتى انظر وانا لا انظر ما لم يجب واعترض عليه بوجهين الاول انه مشترك الالزام
لان النظر وان وجب بالعقل لكن ليس وجوبه ضروريا لتوقفه على افادة النظر العلم مطلقا وعلى
ان [illegible] في الالهيات خاصة وقد انكرها الجمهور سيجيء وعلى ان معرفته تعالى واجبة وعلى
عدم الحصول بدون المعرفة لا تتم الا بالنظر وعلى ان ما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب ويجيء ما عليه لانه ذكرتم يتعلق بوجوب النظر في معرفة الرسالة ثم متوقف
وجوب النظر في معرفته تتوقف على هذه المقدمات ايضا وكل واحد منها لا يثبت الا بالنظر الدقيق
والمكان وجوب النظر نظريا فللمكلف ان يقول لا يجب علي النظر في المعجزة ما لم انظر في وجوبه
ولا انظر في وجوبه ما لم يجب علي وانا لست بواجب علي لا انظر فيه او يقول لا يجب علي النظر فيه
ما لم يحكم العقل به ما لم انظر فيه وانا لا انظر في وجوبه ما لم يجب علي لما عرفت الى هذا
اشار الفاضل وارتضاه الشريف واجيب عنه اولا بانه يجب على الله تعالى اقدار المكلف المعجزة
اذ اللطف واجب عليه كما هو رأي الامامية والمعتزلة وح لا يلزم الافحام لانا نقول الشارع ان
يقول اعادة الله جارية بان اقدر المكلف فلا يلزم الافحام اليه الا انا نقول اجراء العادة
لا يمكن في اول نبي كما سبق وثانيا بان وجوب النظر ان كان نظريا لكنه من النظريات
الجلية التي تنتج نظرية القياس فان النظر يحصل به دفع الضرر وكلما يحصل به دفع الضرر
الضرر يكون واجبا عقلا وهاتان المقدمتان قطعيتان والتسابق الذهن عنها الى النتيجة
طبيعي فهو واضح يجري مجرى الضروريات وما ذكروا من قبيل التشكيك في الضروريات
فلا يلتفت اليه وثالثا [illegible] العلم بوجوب النظر ضروري يحتاج الى التنبيه على طرفيه لانه
للمكلف ان لا يصغي الى كلام النبي الذي اراد به تنبيهه ولا يأثم بترك النظر او الاستماع

على الله

اذ لم يثبت بعد وجوب اصلا فلا يمكن الدعوة والهما اثبات البعث وهو المراد بالافحام لانا نقول الوجوب
ثم اطلاع المكلف على هذه القضية وسماعه من النبي لانه لطف واللطف عندنا واجب وهذا كما يجب
على الله ثم اطلاعه على دعوة النبي واظهاره انه مكلف وقوله انظر في معجزتي ليتبين لك ان قولي
لا انظر حتى يجب علي غير صحيح لان النظر لا يتوقف على وجوب النظر وهو ظاهر ولو سلم ان النظر يتوقف
على وجوبه لكن قوله لا يجب علي النظر وحتى يثبت الشرع عندي غير صحيح فان وجوب النظر ثابت
في نفس الامر بالشرع نظر او لم ينظر ثبت الشرع عنده او لم يثبت لان تحقق الوجوب في
نفس الامر لا يتوقف على العلم به والا لزم الدور لان تحقق العلم به يتوقف على تحققه فيه ضرورة وجوب
مطابقته اياه لا يقال انه تكليف بالوجوب للغافل عنه وانه باطل اجماعا لانا نقول ليس من تكليف الغافل
المستحيل لان الغافل الذي لا يصح تكليفه هو من لا يفهم الخطاب كالصبيان او يفهم لكنه لم يقل
اليه انه مكلف كالمكلم نظرا الى دعوة نبي وتكليف فهذه الصورة يفهم التكليف وانه لم يصدق
به وليس الشرط التصديق بالتكليف شرطه التحقق والا لزم الدور والحاصل ان الغافل
عن المقصود لا يجب تكليفه لا الغافل عن التصديق وهذا الجواب المحقق [illegible] يدل على ايجاب
معرفة الله ثم [illegible] انه اما تكليف الغافل او امر بتحصيل الحاصل لانه قبل ذلك مستغن
فاعلم التكليف الغافل اذ لا يجوز الاستثناء في الدلائل القطعية كذا قيل قالوا والجواب اما
فيه لم النظر لا يتوقف على وجوب النظر وهو ان جواز النظر في المعجزة عند معرفة وجوبه البديل
لان النظر اذا كان جائزا فلا يمكن الزام المكلف بعد وهو معنى الافحام واما ثانيا فان وجوب
النظر ثابت في نفس الامر وهو انه يلزم تكليف الغافل وقوله ليس من المستحيل قلنا هو لم يعلم بنوع
الطلب ولا يصح التكليف الغافل المستحيل الا ان ذلك لا يوجد [illegible] لا يكفي في الامتثال
بل لابد مع ذلك ان يكون على [illegible] الامتثال عنه ولا يحصل ذلك الا بالنية ولا نية الا بعد المعرفة
اذ يمتنع نية من لا يعرف ولانا نعلم قطعا اي علما قطعيا اختيار العاقل الصدق لو خير بينه
وبين الكذب مع تساويهما اي تساوي الصدق والكذب في كل وجه يصلح مرجحا للصدق و
لو لا كونه عقليا لما كان ذلك كذلك لانه لو سلم ذلك في الشاهد اي في افعالنا لكنه لا يلزم
في الغائب اي في افعاله تعالى اذ لا يلزم من كون فعلنا متصفا بالحسن والقبح العقليين كون فعله
تعالى كذلك اذ قد يختلف الفعل في الحسن بالنسبة الى الفاعلين وكذا القبح فانا نقطع بان الله
تعالى لا يقبح منه تمكين العبد من المعصية وانه يقبح اذ لم يجم على السيد تمكين عبده من

المعاصي

ثبت في

المعاصي اجماعا لانا نقول لا مقابل بالفضل فاذا ثبت الحسن والقبح العقليين في حقنا وفي افعالنا
افعاله تعالى وكونهما هو حسن بالنسبة الينا حسن بالنسبة اليه ليس مما فيه هذا المقام [illegible] الجواب
الاشاعرة على ان الحسن والقبح بالمعنى المذكور من الشرع بان افعال العباد اضطرارية وكلما كانت اضطرارية
لم يتصف بالحسن والقبح العقليين فافعال العباد لم تتصف بهما فينتفي الحسن والقبح العقليين
عن افعالهم اما الصغرى فلان العبد لو كان قادرا على الفعل فان كان صدوره لا لمرجح لزم ترجيح
احد طرفي الممكن لا لمرجح وهو مح وان كان لمرجح فان كان من العبد نقلنا الكلام اليه ولزم التسلسل
وان كان من الله فان فعله وجب الفعل والا امتنع فلا قدرة على الواجب والممتنع واما الكبرى
فلانه اذا لم يكن للعبد فعل فكيف يحسن ويقبح او نقول ان الافعال الاضطرارية لا توصف بالحسن والقبح
للاتفاق عليه ولقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه دل على نفي التعذيب قبل بعثة
الرسل ولو كان الحسن والقبح العقليين لثبت حكم التعذيب قبل بعثة الرسل بيان الملازمة ان التعذيب
لازم للواجب على تركه والحرام على فعله واذا كانت الاحكام عقلية لم يتوقف على بعثة الرسل فيتحقق
قبل بعثة الرسل ومتى يتحقق لوازمها اعني التعذيب والذم والمدح قال الشارح وللقائل
ان يمنع لزوم التعذيب للوجوب والتحريم اما العقليان فظ اذ العقل انما يقتضي ترتب الذم على
كل واحد منهما لا العقاب واما الشرعيان فلانه لم قلتم يقتضي من ترك الواجب وفعل الحرام
ولا الشرعيان [illegible] من الوجوب والتحريم وقوع العذاب وان لم يقتض لوازمهما لكن عدم
[illegible] جواز العقاب وهذا [illegible] لورود الاية بعدم وقوعه فلذا
[illegible] بانا لا نم ان عدم [illegible] وقوعه من لوازم الوجوب والتحريم بل [illegible]
المتيقن بعدم وقوعه بدليل اخر [illegible] قالوا استحقاق التعذيب [illegible] لهما لا نفس
التعذيب قلنا فالاية انما دلت على نفي وقوع التعذيب لا على الاستحقاق الذي هو اللازم [illegible]
[illegible] لا تدل على نفي الوجوب [illegible] ان معنى الاية انه ليس من شأننا ولا يحسن منا
التعذيب قبل البعثة [illegible] مثل هذا التركيب [illegible] الاستعمال في مثل هذا المعنى [illegible]
ثم وما كنا معذبين [illegible] الوقوع [illegible] وما نعذب [illegible] ذكره صاحب [illegible]
ان معناه ما صح منا [illegible] ان نعذب قوما الا ان نبعث اليهم رسولا ثم قال
وايضا لا يلزم من نفي التعذيب [illegible] نفي التعذيب [illegible] لا احتمال التعذيب [illegible]
[illegible] المراد من التعذيب المذكور في الاية العذاب الدنيوي [illegible]

قبل تغيير فطل لان الاية لما دلت على انه لا يليق بحكمته تعالى ايصال العذاب الادنى على ترك الايمان قبل
تنبيههم بارسال الرسل فلان لا يليق ان لا يصل اليهم العذاب الاكبر على تركها قبل ذلك اولى وانت
خبير بما فيه هذا وقال بعض الافاضل ويمكن ان يقال على الدليل انك قد عرفت ان القبيح بمعنى ما
يستحق فاعله الذم وهو لا يستلزم العذاب اذ المتبادر من العذاب ما يتالم به المعذب والذم
قد يكتفى بالقلب او باللسان على وجه لا يترتب عليه الالم نعم والجواب عن الاول المنع من صغرى الشكل
القائلين بان افعال العباد اضطرارية وقد كثر مثالها في كتب الكلاميين وقد ذكرت في تكملتها وجوه الاول
انه يشك في الضروري للتفرقة الضرورية بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد بالارادة والهاوي
فيها لا يبقى الضروري وجود القدرة لا تأثيرها وهو المعتبر في الاختيار بمعنى ان المعلوم بالضرورة هو ان العبد
قدرة في مثل الصعود دون السقوط واما ان قدرته مؤثرة فيه ليكون اختياريا فلا لانا نقول وجود
الاختيار بدون التأثير كعدمه الثاني النقض بفعل الباري ثم يلزم بالدليل الذي ذكرتموه ان
لا يكون موجبا لفعله بالقدرة والاختيار لانها الارادة [illegible] قديمة فلا يحتاج الى مرجح مجدد
بخلاف ارادة العبد فانها حادثة فتحتاج الى ارادة لحادثتها [illegible] فيه بلا ارادة واختيار منه
دفعا للتسلسل في الارادات التي [illegible] دفعا عنهما او ان تعلق ارادته قديم فلا يحتاج الى مرجح
لانا نقول الوجهان لا يجديان اما الاول فلان الارادة القديمة لا تكفي في وجود الحادث بل لا بد من
تعلق حادث لها او للقدرة اذ لو كان كافيا [illegible] وجوده قديما لزم قدمه واما الثاني فلانه
ان اراد بالتعلق التعلق الذي يترتب عليه الوجود لم يكن قطعيا والا لزم قدم المراد اليه وان اراد التعلق
المعنوي فعليه يحتاج الى مرجح مجدد وهو التعلق الحادث الذي فيه الحدوث ولو قلنا ان ارادته
تعلقت في الازل بوجود زيد في زمان [illegible] ولا حاجة الى التعلق الاخر حادث لم يتم ايضا
لاحتياج وجوده في ذلك الزمان الى تعلق حادث للقدرة يترتب عليه حدوثه [illegible] لو تنتهي ذات
الفاعل مع هذا التعلق ان يحدث في الحادث في زمان معين وذلك يكون كافيا فيه للزم وجود الحادث
في هذا الزمان في الازل وايضا على هذا التقدير كان محتاجا الى تخصيص ذلك الزمان فلم يكن
كافيا في الاقتضاء الثالث لو كان فعل العبد اضطراريا لزم ان لا يتعلق بالفعل اصلا لعدم [illegible]
التكليف بغير المختار عندكم وان جوزتموه فلا حسن ولا قبح شرعا لا يوجد وجود الاختيار كاف في الشرع
بمعنى انه لا يحتاج في استقلال العبد بالايجاد والتأثير وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتأثير
قدرته لقبح التكليف عقلا لانا نقول قد بينا ان وجود الاختيار بدون التأثير كعدمه الرابع وهو

التحقيق

التحقيق البواقي الزاميه لم يعرف منهما وجه الفساد بعينه انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار سواء تكلفنا
به الفعل ولا يجب ولا شك اصل وقوع الفعل اذ استواء الطرفين في المختار بالنظر الى القدرة نوجب
احدهما بالنظر الى الارادة لا ينافيه وقد علم ان القادر هو الذي يتمكن من كلا طرفي الفعل والترك قبل
تحقق الداعي الى احدهما ويتحقق الارادة الجازمة به اما بعدها فيجب الطرف الذي تعلق به الارادة والداعي
به الداعي وهو الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه لا يقال اذا كان ما يجب الفعل عنده وهو الاختيار من
الله تعالى فيرجع ان اختيار العبد ليس باختياره والا لزم التسلسل بطل استقلال العبد به فلا يكون اختياريا
لانا نقول ان اردتم بكون ما يجب الفعل عنده من الله تعالى ان خلق الاختيار منه تعالى فهذا مما لا نزاع فيه
وذلك لا يقتضي وجوب الفعل عنده ولا يلزم استقلاله به واذا اردتم ان تعلق اختياره بالفعل منه
تعالى فممنوع الثاني ان السمع [illegible] ذكرناه في نهاية الوصول وهو ان المراد ما كنا معذبين بالاوامر
السمعية وجعل الرسول اشارة الى العقل للمناسبة بينهما لما ذكر في الهداية والارشاد وطلب
لا نسلم لان قال ان مرجحين لنا فيهما الاصل فرجحنا ان الاول تخصيص والثاني مجاز الا انهما
صار بانضمام ما دل على ثبوت الاحكام بالعقل [illegible] لدلت الاية
بوجه اخر وهو ان المعنى وما كنا معذبين حتى ننبههم ببعض التنبيه وخص الرسول ليعني المراد به
اطلاق الجزئي على الكلي **تذنيبان** اي فرعان على ما سبق يبحث عنهما العلماء والاشاعرة [illegible] بعد
تسليم الحسن والقبح العقليين **الفرع الاول** شكر المنعم واجب عقلا والمراد بالشكر [illegible] جميع
ما انعم الله تعالى فيما خلق لاجله والمنعم الحقيقي يعني شكر الباري تعالى واجب عقلا لانه لو لم يجب
شكر الباري على المنعم عقلا بالضرورة لم يجب المعرفة اي معرفة الباري تعالى عقلا لعدم الفرق بينهما
ان العقل قاض بتساوي الشكر والمعرفة وانه لا فرق بينهما فاذا لم يقض بوجوب شكر المنعم لم يقض
وجوب المعرفة لاستحالة الترجيح بلا مرجح والثاني وهو عدم وجوب المعرفة عقلا باطل والا لزم
[illegible] صحة افحام الانبياء وتوضيح الملازمة ان المكلف [illegible] لا بعد
معرفة الله تعالى وليس على معرفة الله [illegible] فيلزم الدور فينقطع [illegible] وقد حقق
ما عليه ايرادا وجوابا فالمقدم وهو عدم وجوب الشكر عقلا مثله في البطلان وفي كلامه [illegible] مناقشة
ذكرها الشارح وهو انه قد جعل عدم وجوب الشكر عقلا بالضرورة ملزوما لعدم وجوب المعرفة
[illegible] واستدل على التلازم بعدم الفرق بينهما وهو غير دال على التلازم المذكور بل ان دل فانما
يدل على عدم وجوب المعرفة عقلا بالضرورة وهذا اللازم اعم [illegible] لعدم [illegible]

على التلازم [illegible]

بالضرورة

العام الخاص وليس باطلا حتى يستدل ببطلانه على بطلان ملزومه اعني عدم وجوب شكر المنعم عقلا
بل هو متفق على حقيقته فان احدا لم يذهب الى ان وجوب المعرفة ضروري وعلى دفع الثانية بحمل
الضرورة على الوجوب لا على البداهة لكنه خلاف الظاهر ولانه معلوم للعقلاء ولانه اي شكر المنعم دافع
للخوف يعني لو خطر دفع الخوف عليه اذ العاقل اذا نشأ ورأى ما عليه من النعم الجسام التي لا تحصى
حينا فحينا علم انه لا يمتنع كون المنعم لها قد الزمه الشكر فلو لم يشكره لعاقبه فيحصل له
خوف ودفع الخوف واجب عقلا فما يتوقف هو عليه يكون واجبا عقلا قيل خوف العقاب على
الترك معارض لخوف العقاب على الشكر اما لانه تصرف في ملك الغير بغير اذن المالك فانه
ما يتصرف فيه العبد من نفسه وغيرها ملك الله تعالى واما انه كالاستهزاء وما مثلنا الا كمثل
فقير حضر مائدة ملك عظيم يملك البلاد شرقا وغربا ويعم العباد وهبا ونهبا فتصدق عليه
بلقمة خبز فطفق يذكرها في المجامع والمحافل ويشكره عليها بتحريك انملته دائما لاجلها فانه يعد
استهزاء منه بالملك قال المصنف والجواب عن الاول انا لا نسلم انه تصرف في ملك الغير بغير
اذنه لكن فيه ضرر على المالك لانه لا ينتقص منه والملك منزه عن الاحتياج اليه فيحكم العقل بجوازه وعلم
انه تعالى جعل هذا في المسئلة الاحتراز عن التصرف في ملك الغير ممنوع لانها تبتنى على السمع فلولا ورود
السمع لما علم ولو سلم انها عقلية لكن فيما يلحق ضرره في ملكه وعن الثاني انا نمنع صحة القياس
اذ قياس شكر العبد بالنسبة الى المنعم الحقيقي على شكر بعض خدام الملك بالنسبة الى الملك قياس
مع الفارق وهو ان بعض خدام الملك يقدر على الشكر بغير هذا الطريق وهو طريق اخرى يليق بجلالته
بخلاف العبد بالنسبة الى المنعم الحقيقي لانه لا يقدر على الشكر الا بهذه وجميع ما انعم به عليه
فلا يكون استهزاء كذا افاد الشريف احتج الاشاعرة على انه واجب شرعا على تقدير تسليم الاصل
المذكور ايضا بان الوجوب اي وجوب الشكر عقلا اما لفائدة او لا لفائدة فان كان لا لفائدة
فهو عبث وهو قبيح عقلا وان كان لفائدة فاما للمشكور وهو باطل لتنزهه تعالى عن لزوم الاحتياج
اليها واستكماله بها او للشاكر فهي اما ان كانت عاجلة اي في الدنيا فهي منتفية لان الشكر في الدنيا
فعل الواجبات وترك المحرمات العقلية والعاجل فيها التعب ولا حظ للنفس فيه وما يكون كذلك لا يكون فيه فائدة
دنيوية وفيه نظر اذ قد يكون مع اشتماله على المشقة متضمنا لفوائد ومصالح دنيوية كما ورد ان
صلاة الليل توسع الرزق وصلة الرحم تزيد في العمر وان كانت اجلة اي في العقبى اذ لا يكون اجلها الا ان يعلم
الشاكر به ولا دليل يدل على ذلك لا بتوسط الشكر لكان الشكر عبثا واثبات امور الاخرة من الغيوب المطلقة التي

لا مجال

اذ لا يجب

لا مجال للعقل فيها والجواب بوجهين الاول انه لم لا يجب الشكر لكونه شكرا اذ لا يستلزم فائدة اخرى
اذ لا يجب في كل امر ان يكون معللا بالفائدة مغايرة له والا لزم التسلسل لان تلك الفائدة يجب ان يكون مطلوبة
لفائدة اخرى وكذا الاخرى للاخرى وهكذا لا الى النهاية وانه محال او لم لا يكون لفائدة الوجوب عقلا
الفائدة الآجلة قوله لم تدرك توسط عبث قلنا ممنوع لان حصولها على وجه الاستحقاق امر مطلوب
لا يمكن حصولها على وجه الاستحقاق الا بتوسط الشكر ويمكن ان يجعل الفائدة عاجلة وهو دفع الخوف
عن النفس الحاصل في العاجل بسبب تجويز الضرر الاجل بتركه ولا شك انه من اعظم الفوائد لا يقال
الغالب لو خطر هذه الاحتمالات بالبال وهو ممنوع لانا نقول الغالب حصول هذه الاحتمالات بالبال لكل
عاقل فانه اذا نشأ ورأى ما عليه من النعم علم انه لا يمتنع كون المنعم لها قد الزم الشكر ويعاقبه
على تركه وما يترتب عليه من خوف عقاب الثاني ان المراد بالوجوب العقلي ان العقل يحكم بالعلم
او بالنظر بانه مشتمل على صفة الحسن في الواقع وان لم يكن العلم به الا من طريق الشرع وكشفه
فلا حسن العباد لما تحقق في الواقع الا ان العلم به انما يحصل بكشف الشرع عنه ويجوز ان يكون
شكر المنعم واجبا عقلا لكن ذلك الوجوب مما يكشف الشرع عنه وقبل كشف الشرع عنه كان
تصورها باعتبار المحسن على الفعل فلا يلزم العبث وهذا الجواب اولى مما اجيب بانه يكون لتحقق الكلام
ويترتب على الفعل بالواقع ولا يشترط العلم بتلك الفائدة لانه منقوض بكونه عبثا عند المعتزلة
لان افعال الجبار مطلقة بالاغراض على رأيهم فلا يكفي في الخروج عن العبث مجرد اشتمالها في الواقع على
الفائدة بل يجب ان يكون الفائدة مما علمها المكلف عقلا **الفرع الثاني** الافعال اما اضطرارية وهو ما
لم يكن للعباد التعيش بدونه او اختيارية وهو بخلافه فعند الاشاعرة لا حكم لافعال العقلاء قبل
الشرع اذ الحكم عندهم الا من الشرع كما مر واذا لا شرع فلا حكم فلا حرج في شيء من افعالهم سواء كانت
اضطرارية ام لا وذهب المعتزلة الى ان الاضطرارية جائزة قطعا واما الاختيارية فقسموها الى قسمين
ما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح بضرورة او باستدلال وما يقضي فيه بحسن وقبح او باحدهما
وهنا قال الاشاعرة منهم بعد تسليم الحسن والقبح العقليين انما هي في القسم الاول لا في الثاني ولا
في الاضطرارية فانهم اتفقوا في بطلان قولهم فيها باعتبار قاعدة التحسين والتقبيح هذا هو المفهوم من
كلام الشريف وقال العلامة في بيانه ان افعال البشر منها ضرورية لا يمكنهم تركها كالتنفس في الهواء والاتقاء
عن القبيح لعدم المنع منها عنده ومنها تكليف ما لا يطاق ومنها ما لا ينبغي دونه كاكل الفاكهة وشبهها
مما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح بضرورة ولا استدلال وقد اختلفوا فيه وكذا قال الشارح والمذاهب

بتحريم الأشياء

في ذلك ثلاثة الحظر والإباحة والوقف وإليها أشار بقوله ذهب جماعة من الإمامية ومعتزلة بغداد
إلى أن الأشياء التي ليست اضطرارية قبل ورود الشرع وذهب معتزلة البصرة إلى أنها على الإباحة وتوقف أبي الحسن
الأشعري يعني أن الفعل الذي لا يدرك العقل فيه بخصوصه جهة حسن أو قبح يحكم العقل بأن ذلك
الفعل في نفسه من أنواع الحظر والإباحة حتى أن بعض أفراده مباح وبعضها محظور لكن لا يدرك العقل
الثابت في الفعل المعين فالتوقف بمعنى عدم العلم وهذا التفسير أوجه من قولهم المراد بالوقف أنه لا حكم
فيها أصلا إذ ليس هذا وقفا بل قطعا بعدم الحكم فإن قيل كيف يتصور الخطاب المتعلق بالحظر والإباحة
العقليين مع أن من فرض أن لا حكم للعقل فيها بحسن ولا قبح قلنا المراد أن الفعل الذي لا يدرك العقل فيه بخصوصه
جهة حسن أو قبح كأكل الفواكه مثلا لا يحكم فيه بحكم خاص تفصيلي في خصوصه وإن كان حكم العقل فيها على
الإجمال لأنها محظورة أو مباحة عند العقل هذا محصل ما حقق مراد العلامة التفتازاني وفيه تأمل
لأنه إذا علم العقل الحكم على الإجمال في كل الفواكه مثلا فيعلم الحكم المخصوص في خصوص كل فاكهة
الرمان مثلا بضم الصغرى السهلة الحصول إلى ذلك الحكم الكلي الإجمالي الحاصل فيعلم أنه
إلا أن يقال المراد بالحكم المنفي التفصيلي ولا يخفى ما فيه من التعسف وأنت خبير بأنه يجوز أن يعلم
أن العقل لا يدرك هاهنا صفة محسنة أو مقبحة ويكون ما يتناول الذات ولا استحالة
فيه لأنهم أطلقوا الصفة على الذاتيات وقالوا المثلان يشتركان في جميع صفات النفس
على جميع المذاهب وحاصله أن العقل لا يدرك علة حسن أكل الفواكه مثلا والعلة تقتضي حسنها
علم على سبيل التفصيل بخصوصه وإن علم إجمالا بمقتضى دليل الحصر ثلاثة مشتمل على علة وسبب
والعلم بخصوص العلة لا يحصل من العلم بثبوت الحكم على الإجمال ويراد بالتفصيل والإجمال
التفصيل والإجمال في العلم بالعلة لا في الحكم على فعل فعل كما يفهم من ظاهر كلام التفتازاني
ثم والحق الثاني وهو أنها على الإباحة لنا أنها أي الأفعال الاختيارية كشرب الماء مثلا
منتفع خالية عن أمارات المفسدة إذ الفرض ذلك ولا ضرر على المالك في تناولها لتعاليه
ثم توجب حسنه أي حسن تناولها كالاستظلال بحائط الغير والاقتباس من ناره والنظر
في مرآته بغير إذنه والمشهور أن الجامع في هذا التشبيه هو القياس فاعترضوا عليه بمنع الأصل
المقيس عليه لأن المنازع فيه لا يفرق الحكم وهو الإباحة العقلية ثابتة في الاستظلال
ونحوه ويمكن أن يراد به التمثيل ويدعى البداهة في صلوحية الإذن فيه لا أنه قياس ولهذا
قال الأستاذ من ملك بحرا لا ينزف واتصف بغاية الجود وأحب مملوكه قطرة من ذلك البحر
كيف

الحظر لا

فكيف يحكم العقل بتحريمه وهذا مبني على ما قيل من أنه مثال أخص لما الأستاذ فيفيد استبعاد
حرمة فيه أصح المانع من الإباحة واحتج على التحريم بأنه أي التناول أو مجموع الأفعال الاختيارية ربما
تصرف في ملك الغير بغير إذنه فيحرم كما في الشاهد وجوابه الإذن معلوم عقلا كما في
الشاهد في الاستظلال بجدار الغير وأما الفرق بأن الشاهد وهو العبد يتضرر بذلك
التصرف دون الله تعالى لتعاليه عن التضرر وبالنقض بالتنفس في الهواء فإنه مباح عقلا
وزعمه فضحه على أنه لا يمكن في ذلك المكان ضرورة فهو محل النزاع لأنا نقول لو كان كذلك لوجب
الاقتصار منه على القدر الضروري وليس كذلك اتفاقا **التقسيم الثالث** للفعل باعتبار
كونه مجزيا أو غير مجزي ولما كان موضوع هذا التقسيم أخص من موضوعي التقسيمين اللذين
قبله أخره عنهما وذلك لأن موضوع الأول أفعال العباد أو المكلفين وموضوع الثاني أفعالها
مع أفعال الواجب وهذا أخص بالعبادات فإن العبد الفعل قد يكون مجزيا بمعنى أن الإتيان
به كاف في سقوط التعبد به أي بذلك الفعل ومعنى السقوط خروج المكلف عن عهدة الواجب
بحيث لا يبقى عليه تكليف وإنما يحصل بذلك أي بكون الإتيان به كافيا لو أتى المكلف به أي بالفعل
مستجمعا لجميع الأمور المعتبرة فيه شرعا وقيل الإجزاء سقوط القضاء عن أدائه وقد يعترض
بحكمته طبعه وترجيحه بأنهم يعللون سقوط القضاء بالإجزاء فيقولون سقط القضاء
لكون الفعل مجزيا فلو كان هو هو لما علل به لتغاير العلة والمعلول بالذات والمفهوم
ولكون المعرف والمعرف متحدين بالذات ليصح الحمل سواء كان التعريف بالذاتيات أو
بالعرضيات ثم دعا حق الإيثار الدفع على قياس التغاير لكنه غير قادح لجواز التعريف باللازم المساوي
لا يقال التعجب على الضاحك وكذا صرح الشيخ أبو علي بأن الفصل الجنسي مع أنهما بالذات
لا نقول فيهما بحث وأما الأول فلا تحقق فيه لأصل المعتبر وأما الثاني فيتحقق
فيه ولو سلم فيجاب عنه بما أجاب به عن الأول والأقرب أنه لا يراد بالتعليل هاهنا العلية ما
الخارجية بالاستدلال بتحقق الإجزاء على تحقق السقوط ولا يلزم منه التغاير بالذات
كما في قولنا الإنسان موجود لوجود الضاحك وقيل الإجزاء حصول الامتثال بالإتيان بالمأمور
به والفرق بين التعريفين فإن الإجزاء على الأول أخص الإتيان بالواجب بدون ... وعلى
الثالث الإتيان بالواجب على وجهه حصول متحقق بالاتفاق إذ لا معنى لحصول الامتثال
إلا هذا بخلاف الثاني فإن كون الإتيان المذكور مستلزما لسقوط القضاء مما اختلف فيه

جهة واحدا

وقد لا يكون اى الفعل كذلك اى مجزيا اذا لم يوقعه المكلف على وجه المطلوب منه ثم ان الفعل قد يكون له جهة
وقد يكون له اكثر وانما يصح وصف الفعل بالاجزاء اذا امكن وقوعه على وجهين او على جهات يكون
باعتبار الجهات بعضها مشتملا على حكمه وباعتبار بعضها لا يكون كذلك كالصلوة فان لها جهة شرعية
وهي اشتمالها على الشرائط والاركان وغير شرعية وهي ان لا تكون كذلك ولا توصف بالاجزاء وبعدمه الا
بجهتين اما ما لا يقع من الافعال الا على جهة واحدة كالمعرفة اى معرفة الله فانها لا يقع الا على وجه واحد
لان معرفة العلم بذاته وصفاته على الوجه المطابق وغير ذلك لا يكون معرفة فان عرفه بطريق غير صحيح
فلا كلام وان لم يعرفه اصلا فلا يبقى عرفه معرفة غير مجزية لان الغرض انه لم يعرفه بوجه صحيح وفيه مناقشة
لان الشارع حين اوجب معرفة الله تعالى على وجه مخصوص فان حصلت معرفته على هذا الوجه فهي مجزية وان
لم تحصل عليه فهي غير مجزية لعدم تصور الاجزاء او اللاجزاء في المعرفة غير اتضح بل هي مثل الصلوة و
الصوم وغيرهما بعينهما **تنبيه** فقد عرفت ان الفعل يشمل افعال القلوب وغيرها فالعلم والمعرفة من
الافعال ثم على الفاعل اعتراض وهو ان ما له جهة واحدة فقط ان وجد فيه تحقق الاجزاء على
اختلاف التعريفين فهو مجزى والا فلا وجوابه ان المراد عدم تعارف الاطلاق وان وجد المفهوم او ان
المعرفة لها جهة واحدة شرعية فقط وهي لا تنفك عنه لا يوصف بعض افراده بالاجزاء والجنس له جهة
لان كل فرد منه غير متغاير للجهة الشرعية فالكل مجزى بخلاف ما له جهتان وله تحقق مع كل منهما فانه يوصف
بعض افراده بالاجزاء وهو ما قرن بالشرعية وبعضها ما لم يقترن بها لا يوصف به **التقسيم الرابع**
باعتبار القضاء والاداء والاعادة وموضوعه اخص مما قبله لان العبادة الموقتة الواجب ان اتى بها في وقتها
حقيقة او حكما يسمى ذلك الاتيان اداء فخرج عن التعريف ما لم يعين له وقت كالنفل المطلق وانما
قلنا حقيقة او حكما ليدخل صلوة من ادرك من الوقت ركعة فانه حكم من ادرك من الوقت كله وقولنا اولا
ليخرج قضاء رمضان فانه موقت بما قبل رمضان الذي يليه ومع ذلك فهو قضاء لانه توقيت
ثان لا اول وهو مفهوم من التعريف بقرينة قوله ثانيا وان كان اتى به بعد وقته المقدر له شرعا اولا
اي الوقت المضيق الذي لا يجوز تاخيره عنه او فيما بعد تعتبر الموسع سمى ذلك الاتيان قضاء فخرج الاداء
والاعادة ما ليس من وقت وان فعل اى الواجب ثانيا في وقته المقدر له شرعا لوقوع الفعل الاول
على نوع من الخلل المجرد عن شرط معتبر او اقترانه بامر مبطل سمى ذلك الاتيان اعادة واورد
على تعريف الاداء ان الوقت المقدر ان اريد به المقدر للاداء لزم الدور وان اريد الاعم
فالقضاء ايضا وقت بعد الاداء والاتى به اتى في وقته فلا ينفع بالتعبير بالمقدر شرعا

بوجه

اذ هو منقوض

ايضا

اذ هو منقوض بقضاء الحج فان الوقت معين لقضائه مثل ما لادائه وهو في العمر لمن اذ يعود
قضاء الصلوة معين بوقت الذكر عند بعضهم او وقت الذكر وما يليه وهو زمان قبل
ذلك لم يكن كذا قيل ويمكن الجواب بان يراد بما قدر له ما قدر له اولا كما عرفت ولا يراد بالاول
ما يضاف الثاني بل ما قدر له الشارع اصالة للاتيان بالفعل واورد ايضا صلوة الولي عن
الوقت عن الميت اذا مات في اول الوقت فانها ان كانت بالترتيب في وقتها مع انه قضاء الا ان يقال
اخر وقت الصلوة بالنسبة الى هذا الميت هو زمان الموت فصلوة الولي واقعة بعد وقته كما ذكره
بعض الافاضل مع هذا او جنس التنبيه عليهما **الاول** قيل لو احرم بالحج ثم افسده فان
الثاني به بعد ذلك يكون قضاء لانه بمجرد احرامه تضيق عليه الاتيان في ذلك العام اتفاقا
فيجب ح تغيير القضاء وفيه اشكال اذ لو كان مثل هذه الاضافة المذكوره توقيتا لزم كون النذر
المطلق موقتا اذا شرع فيه ثم افسده على تقدير تحريم قطعه كالصلوة المندوبة والقائلون و
جوب تغيير القضاء ولعل اطلاقهم القضاء على الحج المذكور مجاز بجعل ارادة فعله مرة اخرى فانه
احد معانيه لغة والعلاقة المشابهة فلا يستبعد ذلك خصوصا لظهور المراد بالاول في الثاني
كما سبق ولا يخرج مثل الحج فانه ليس له قضاء لوقوعه دائما فيما قدر له شرعا اولا **الثاني** الاتيان
بالصلوة بالجماعة بعد الاتيان بها فرادى سمى اعادة مع عدم وقوع الاول خللا الا ان يجعل الخلل
بحيث يعم فيه مثل ذلك **الثالث** اذا اعتبرنا الوقت في الاعادة كما اعتبرناه كان الاداء
اعم من الاعادة مطلقا لان الاداء الاتيان بالعبادة في وقتها مطلقا وهو اعم من كونه مسبوقا وبعضهم لم
يعتبر في الاعادة الفعل في الوقت فعلى هذا يكون بينها وبين كل واحد من الاداء والقضاء عموم
من وجه لصدقها مع الاداء ودون القضاء اذا فعلت في الوقت ومع القضاء دون الاداء اذا فعلت
في خارجه وصدق كل واحد منهما بدونها اذا لم يكن مسبوقا باتيان اخر ومنهم من جعل قيل اولا
في الاداء متعلقا بالاتيان اى الاداء ما اتى به اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء ومع
اذا اعتبرنا الوقت في الاعادة كانت الاقسام متباينة والا فهي مباينة للاداء وبينها وبين
القضاء عموم من وجه وذلك ظ **الرابع** جعل المقسم مورد تقسيم الواجب خاصه والاحسن
جعله مطلق العبادة الموقتة لتدخل النوافل الموقتة ومن ثم تفرع من البحث عن مفهوم الاداء والقضاء
اشار اليه بتفريع على ذلك وتوضيحه ان الواجب الموسع كالنذر المطلق والظهر مثلا يجوز اداءه
في كل جزء من اجزاء الوقت بدلا عن المضيق اذا لم يغلب على ظنه انه لا يعيش الى اخر الوقت ولكن

ابتداء

او باتيان اخر وهو كالاعادة او بغير مسبوق ح

المكلف اذا

ولو ظن الموت في جزء ما منه وظن انه لو اخر الفعل اليه مات فيه وجب الفعل قبله فلو فعل
اخر الموسع عن وقت الذي يغلب على ظنه انه لو لم يفعل مات فيه ولو شك فالظاهر ان لا يعصى ان
لو اخره ولم يمت بل عاش ثم اداه في ذلك الوقت الذي ظن الموت فيه قال القاضي ابو بكر الباقلاني
يصير ذلك الوقت الموسع قضاء لانه صار وقته المقدر له شرعا بحسب ظنه ما قبل ذلك الوقت فالاتيان بعده
قضاء وليس هذا القول بشيء لظهور بطلان ظنه فلا اثر له في الاحكام الشرعية لانه عصى بالتاخير
المبني على الظن ثم علم بطلان ظنه فارتفع مستند القضاء وهو الوقت ثم ظهر خلافه ظنا به واتى به في الوقت فهو
اداء لصدق تعريف الاداء عليه والحكم بلزوم على القاضي جواز ان نا في هذا القضاء بناء على علم وجوب
القضاء على الفور وهو باطل اتفاقا ولو اخر الموسع مع ما غلب السلامة اي غلب على ظنه سلامته الى
الاخر فمات فجاة لم يعص لجوازه عليه وظنه بتعيين اول الوقت ولانه على تقدير علم الموت لا يعصي
فكذا على تقدير الموت اذ الموت لا يصلح سببا للعصيان ولان التاخير جائز له ولا اثم في فعل الجائز فان
قيل شرط الجواز سلامة العاقبة قلنا لم يبق حاصل التجويز والظاهر انه لا يعصي الا بتاخير الواجب من [illegible]
وقال العضد تبعا لابن الحاجب ما وقته العمر لو اخره مات عصى ولا اثم يتحقق الوجوب وتبعه
المحشي وغيره نظرا لاشتراكهما في الدليل **فائدة** الواجب على الفور كالحج والزكاة اذا اخره فات
الى الاوقات لامكان عصى وهو اداء لانه لم يتعين وقته بقليد وانما وجب البدار اليه والامر يقتضي
وجوب الاداء في جميع الاوقات وكذا من لزمه قضاء صلاة على الفور فلو فات فلا تقول انه قضاء القضاء
بذلك صرح المصنف في بعض هذا الباب ما لو ظنت المراة طرو الحيض عليها في اثناء الوقت في يوم
معين كان الغرض تضيق عليها ايضا وكذا لو ظن صاحب السلس والجرح وقوع ذلك في بعض الوقت
مع ظنه انقطاعه في بعضه بحيث تسع الصلاة فانه في جميع ذلك يتعين بظنه ويجب عليه خوف
الفوت ثم القضاء اي قضاء الواجب كما ذكر في التقسيم والا ورد عليه النقض بقضاء النوافل
مثلا فانه يتحقق فيها القضاء كما يتحقق الاداء والاعادة كما عرفت انما يثبت بالدليل عند سبب وجوب
الاداء مع عدم فعل الاداء اما مع وجوبه اي وجوب الاداء وتركه كما اذا ترك الصلاة عمدا في جميع
الوقت فانه اثم بها في وقت بعد وقت الاداء مع تحقق سبب وجوبه في ذلك الوقت قضاء وهو مما وجب
اداؤه في هذا الوقت المحدد له شرعا لعدم المانع او مع عدم الوجوب اي وجوب الاداء في وقته المعين
لامتناعه اي امتناع الاداء في وقته عقلا كالنائم لحالة الفعل لتحقق الاتيان بها حيث اصلا حال النوم
او امتناع الاداء في وقته شرعا كالحائض فان صدور الصلاة منها في حال حيضها ممتنع شرعا

اذ كون

الاداء

اذ كون الحيض مانعا من الصلاة انما استفيد من الشرع او مع عدم الوجوب لا لامتناعه اي الامتناع
في وقته بل امكن اداؤه في هذا الوقت كالحائض بالنسبة الى الصوم اذ لم يتقدم المانع الحاجب
عليه فيه التمام قبل الزوال اي زوال الحيض فان تحقق الصوم منه ممكن عقلا وشرعا فاذا ترك
الصوم وجب عليه القضاء لوجوب سبب وجوب الصوم مع عدم وجوبه وعدم امتناعه عقلا
وشرعا كالمريض اي كالمريض اذا علم برؤه قبل الزوال بالنسبة الى الصوم ايضا فانه كالحائض
المذكور لان المسقط للصوم انما هو مشقة المرض لانه السفر فعله باختياره وله ان يتكلف المريض
لعدم استناد المرض اليه ففي جميع هذه الصور يسمى قضاء لوجود سبب الوجوب فيها كالدلوك
والشهود دون الوجوب خلافا لبعض الفقهاء حيث زعم ان الوجوب متحقق في هذه الصورة وهو
خطأ فان الحائض مثلا مامورة بترك الصيام فكيف يكون واجبا عليها الا ان قال ولايزيد فيه نظر فان
هذا انما ينفي القول بوجوب فعل العبادة كالصوم مثلا حال الحيض والنوم اما الوجوب بانهما
واجبه حال النوم والحيض بان يفعله المكلف بعده فلا اشكال اذ اللازم عدم جواز فعله
في الحيض والنوم ونحوهما هو العبادة وقت الوجوب لا وقت الفعل [illegible] بان هذا راجع
الى ان القضاء هو بامر جديد او بالامر الاول ولا يخفى عليك ان ايجاب الصلاة حال النوم
تكليف الغافل ثم يجوز [illegible] اعلم [illegible] التكليف [illegible] الفعل مطلقا
وهو عقيب النوم تامل **التقسيم الخامس** الفعل اذا [illegible] عزيمة وهي لغة مستفعل من العزم
وهو القصد المؤكد ومنه قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما وسمى بعض الرسل اولي العزم لتاكيد
قصدهم في اظهار الحق والهدى واصطلاحا ما اشار اليه بقوله وهو اي العزيمة وتذكير الضمير
باعتبار الخبر ما جاز اي الفعل الذي جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع منه كالصلاة الخمس
ونحوها والمراد بالمقتضي الدليل وبقيامه بقاؤه معمولا به او رخصة وهي لغة التيسير والتسهيل
ومنه قولهم رخص السعر اذا تيسر وسهل الشراء واصطلاحا ما اشار اليه بقوله وهو الفعل
الجائز فعله [illegible] اي مع قيام المقتضي منه خلاف الاصل ليس رخصة لان جواز فعله لم يقترن
بما يقتضي المنع منه وكذا المنسوخ تحريمه اذ لا قيام لمقتضي التحريم حيث لم يبق معمولا به وتناول الميتة
للمضطر رخصة لان جواز التناول لها اقترن بما يقتضي المنع وهو سبب تحريم الميتة وقد يجب الرخصة
كالتناول المذكور اي تناول الميتة عند خوف الهلاك من السبب فان استيفاء المهجة
وحفظ النفس حق لوجوبه ولم ياكل فمات كان تاركا للواجب اثما وهي من هذه الحيثية عزيمة

لا رخصة اذ لم تكن الآية دليلا على التخيير استيفاء آلاء الجمعة نعم هي رخصة من حيث انها تشتمل على الخفة
وقد تكون الرخصة مضافا بها كتقديم غسل يوم الجمعة يوم الخميس لخائف الاعواز وكما هو
كالتنفل في المسجد حيث لا ضرر عاجلا ولا آجلا بخلافه للالتباس على عوام المذهب وعباده
وهو عاصيه بيع العرايا في حد نوى للتصريح بلفظ الرخصة في بعض الاخبار كالشارح رح وقد
تكون الرخصة تركا كالصوم واسقاط الركعتين من الصلوة الرباعية في السفر ولا ينتقض بذلك الحد
المذكور للرخصة في عكسه لان المقتضى بالحد انما هو الفعل ويمكن ان يقال بانه لا حاجة الى ذلك بناء
على ان الفعل يشمل الترك ايضا اذ ليس المراد منه العلاج المستمر بل هو كف النفس وهو فعل على ان في ذلك
هو قصر الصوم والصلوة في السفر رخصة منسوخة هي ان القصر عزيمة على مذهب الاصحاب فان
قيل تعريف الرخصة صادق عليه وفي الاية الكريمة ايماء اليه قلت الدليل لم يدل على وجوب الصيام
سفر الا انه مستفاد بالاية على تمام الصلوة فيما كما ورد من ان الصلوة فرضت ركعتين ثم زيدت في
الحضر واثبتت في السفر فلم يكن السبب فيهما ثابتا فلا يكون رخصة حقيقة لان السبب مما كانت
ثابتة في الجملة لكن اطلاق الرخصة على القصر مجاز لكان ادل قال الشيخ رح لا يتجوز من الفعل
قصر لان من المنقول في السفر يخالف لعين الحاضر ورد بظاهر قوله تعالى ليس عليكم جناح ان تقصروا من
الصلوة واجيب بان الاية مسوقة في الخوف وان كان فيها ذكر الضرب بناء على الاغلبية والقصر في
الخوف احلت من القصر في السفر والنصوص الموجبة للاتمام في الحضر فتكون صلاة مفصولة حقيقة ومن
الملق كثير من الاصحاب القصر على صلوة السفر مجازا من حيث صحح صلاة الحضر فيه اليه كان في حج
من السفر كذا قيل **الفصل الثاني** في البحث عن اللغات التي هي علم بافراد الكلم وكيفية او
ضاعها ولا بد له من الوضع والموضوع له والواضع فينبغي البحث عن الثلاثة فالاول تعيين لفظ
بنفسه لمعنى … واذا اطلق الاول فهم الثاني وقيل تعيين اللفظ مطلقا بازاء المعنى والاول يختص
بالحقيقة والثاني يجري في المجاز وسبب الوضع ان الانسان مدني بالطبع اي لا بد في تعايشه
التعلق اي اجتماعه مع بني نوعه اذ هو لا يستقل فيما يحتاج اليه من المعاش والغذاء واللباس
والمسكن والسلاح … للبقاء … من الحر والبرد والسباع بل لا تحقق هي الا بالتعارف
والتعاون … ولم يكن بد من ان يعرف بعضهم بعضا ما
في ضمائرهم واللفظ انفع الاشياء لشموله الموجود محسوسة كانت او معقولة والمعدومات
ممكنة كانت او ممتنعة وايسر لموافقته للنفس الطبيعي فوضع الالفاظ بازاء المعاني والثاني فيه فصول

الاول

ولا يدخل … في … الا بيع … من تمرة … [illegible] معين منها

**الاول** في الواضع اذ من المعلوم ان دلالة اللفظ على معنى … ذاتية عند … فلا دلالة
ولا خفاء انه لا مناسبة يقتضي تخصيصا بحكم التقسيم العقلي في ذات اللفظ وغيرها وذلك
الغير … وغيرها … وغيرهما والاول يجمع على بطلانه
واليه اشار بقوله ذهب عباد بن سليمان الصيمري وبعض المعتزلة الى ان اللفظ يدل على المعنى
لذاته لانه لو لم تكن الالفاظ بالنسبة الى المعاني … لم يختص الالفاظ بالنسبة المعينة بالمعاني
بحسب … في الدلالة لاستحالة ترجيح بعض الالفاظ بمعناه من غير مرجح والحق المحققون على
بطلانه اي بطلان ما ذهب اليه … لو كان كذلك لاهتدى كل واحد الى كل لغة وهو باطل بالوجدان
ولوجب ان لا تختلف اللغات باختلاف الامم ولامتنع نقله من معناه الى آخر بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق
الا المعنى الثاني قال التفتازاني ولامتنع ان يجعل اللفظ بواسطة القرينة بحيث يدل على المجازي
دون الحقيقي لان ما بالذات لا ينفك بالغير وفيه نظر اذ لا خفاء ان القرينة لا تمنع الدلالة وان منعت
الارادة والفرق بينهما ظاهر وذكر صاحب المفتاح كلام اهل هذا المذهب بان مرادهم ما عليه ائمة
الاشتقاق من ان الواضع لا يهمل في وضعه رعاية ما بين اللفظ والمعنى من المناسبة ولا يخفى عليك ان
… في … جزئية تخفى … فلا يجري في جميع الالفاظ … في جميع الالفاظ في
جميع اللغات وذلك واضح والجواب عما استدلوا به ان المخصص اما ارادة الفاعل المختار في
… بالمصالح والاغراض … الناس الارادة كتخصيص الاعلام بالاشخاص اذ لا مخصص الا الارادة
سواء كان هناك غاية … الالهام لا نسلم الا ان لا ترجح من غير مرجح وانما الممتنع الترجيح بلا
مرجح او سبق المعنى حال حصول اللفظ في النفس واذا ثبت ذلك فلا بد من واضع ثم ان ائمة النقل
لما ثبت ان الدلالة بالوضع اختلفوا في تعيين الواضع فذهب اهل التوقيف الى انه هو الله تعالى واهل الاصطلاح
الى انه الناس واهل التوزيع الى التوقيف في البعض والاصطلاح في البعض … ان البعض لله تعالى جزما وما
البعض الآخر مردد بينهما … واهل الوقف الى التوقف لاحتمال وعدم الحكم بشيء منها وانت
خبير بانه لا خلاف في ان واضع الالفاظ الاصطلاحية الخاصة البشر وانما الخلاف في اللغوية فالاشعري
… انها توقيفية … الى انه تعالى وقف عباده اي علمهم كونها موضوعة لها بالوحي او بخلق اصوات
تدل عليها او خلق علم ضروري … لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها اذ المراد بها … الى
اليه … الاسم والفعل والحرف … بتعليم … آدم وعلى
الثاني يثبت الحكم في الكل … القائل بالفصل … خلق السموات

فيها بالتركيب

وكالارض واختلاف الشكل والوانكم وليس المراد بالالسن الجارحة المخصوصة المسماة باللسان لان التفاوت
والتاليف وان وقع فيها اختلاف في المقدار والشكل لكن ليس حيث انه اية اذ بدايع الصنع في غيرها اغرب
واوضح بل المراد ما يحصل بها وهو اللغات تسمية للمسبب باسم السبب والتغاير [illegible]
[illegible] وهو اصل وجوه المجاز وما اذا لم تكن توقيفية كانت اصطلاحية والثاني بانها لو كانت اصطلاحية لاحتاج الاصطلاح
الى اصطلاح ضرورة الاحتياج في تعليم الاصطلاح الى اصطلاح اخر والتعليم انما هو باللفظ والفرض
ان لا توقيف فينتقل الكلام الى تعليم ذلك الاصطلاح فيتسلسل واجيب بمنعهما باطلان واقتضى [illegible] على
التسلسل لان الذي امتنع هو لعدم تناهي التوقيفات وفي دلالة ذلك على التوقيف نظر اذ التسلسل
ينقطع بالترديد والتعلم بالاشارة على [illegible] اصطلاحية اي بمجموع الالفاظ مصطلح البشر لقوله تعالى
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه اي بلغتهم دل ذلك على سبق اللغة على الرسول السابق على
التوقيف لاستفادته منه ولو كانت توقيفية كانت متلقاة من ارسال الرسول لان التوقيف من
الله انما يكون من ارسال الرسل [illegible] فقلنا [illegible] كون اللغات توقيفية ولا نم الدور
لتقدم كل من الارسال والتوقيف على الاخر [illegible] يمنع توقف التوقيف على الارسال لجواز
ان يكون بالوحي الى نبي والنبي اعلم من الوحي والاعتراض على الحجة الاولى من حجج القائلين بالتوقيف بثلثة
وجوه اشار الى الاول بقوله لم لا يجوز حمل التعليم الوارد في الاية على الالهام باحتياجهم الى اصطلاح
[illegible] الى هذه الالفاظ [illegible] زوجته وبنيه وبعث عزمه على وضعها مثل قوله تعالى وعلمناه صنعة
لبوس لكم والاقدار على وضعها بخلق العلم الضروري المحتاج اليها [illegible] لا انه علمه خطاب ذلك وبانه
خلاف الظاهر المتبادر اذ المتبادر من تعليم الاسماء تعريف وضعها لمعانيها والى الثاني بقوله او علم الاسماء
على الصفات والعلامات [illegible] علم [illegible] كون الفرس للركوب والثور للحرث لانها اي الاسماء علامات
لكونها مشتقة من السمة وهي العلامة وليس المراد تعليم الالفاظ الموضوعة للمعاني المستعملة في جميع
الزمان وتخصيصها [illegible] والى الثالث بقوله او علمه ما اصطلح عليه من خلق [illegible]
[illegible] ان [illegible] الالفاظ سبق وضعها للمعاني من اقوام قبل ادم واجيب بان الاصل عدم وضع
[illegible] والاعتراض على الحجة الثانية لهم انه لم لا يجوز [illegible] على اللغات [illegible] على حقيقتها ادل
[illegible] على الاقدار عليها [illegible] فيها فكونها اي كل منها اية [illegible] الجواب عن هذا الاعتراض
[illegible] بان اهل العرف [illegible] على اللغات فيقولون زيد يعرف لسان العرب اي
لغتهم ولا يطلقونه على الاقدار على وضع اللغات فلا اولى [illegible] على [illegible] الاية هكذا ادم

ابانته

وانما المختلف

ابانة اختلاف [illegible] على وضع اللغات وهو بعيد يعني ان الاول [illegible] ثم ان [illegible] على وضعها [illegible] لنا
اوضاع اللغات وهي غير الاقدار والالهام منشاء هذه الحجة في علم الاطلاع على حقيقة ذلك
الاعتراض وما هو المطلوب منه فهو ان النزاع في ان الالسنة مجاز عن اللغات او الاقدار كما يظهر من
تفسير [illegible] عنه في الكتاب وليس كذلك بل [illegible] ان الالسنة وان كانت مجازا عن اللغات لكن كونها
اختلافها من ايات الله لابد على ان جهة كونها اية هي توقيف الله ايانا على وضعها او اقدارنا
على ذلك مع صدق كل منهما لذلك والجهتان سواء بل الثانية اولى لكونها ادل على كمال القدرة
وبليغ الصنع [illegible] التقليد [illegible] على وضع اللغات المختلفة [illegible] الفصحاء
وبمضع البدخشي في شرح المنهاج [illegible] على ذلك خلاف [illegible] مباحث
اللغات الجزم والقطع وكلام يثبت [illegible] اولى الكلام في التطويل
[illegible] على الحجة الثالثة [illegible] ان الاصطلاح [illegible] بالاشارة
والترديد كالاطفال اي كتعليم الوالدين الاطفال [illegible] ولا نسلم واشار الى الاعتراض على
حجة ابي هاشم بقوله ومنع توقف التوقيف على البعثة [illegible] لجواز حصوله اي حصول التوقيف
بالالهام او بخلق اصوات في اجسام [illegible] او خلق علم ضروري [illegible] ثم وضعها
لها [illegible] واجيب بان هذا خلاف المعتاد فلم يقطع [illegible] للظاهر فمخالفة
[illegible] يجوز خلق العلم الضروري [illegible] وهو المعتاد [illegible] خلقه في
غير [illegible] والاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني [illegible] من اهل التوزيع على ان ما وقع به
التنبيه على الاصطلاح [illegible] في مصطلح [illegible] والاعلام من الناس واما
العكس فنقله صاحب المحصول قولا [illegible] البدخشي انه لم [illegible] واحد [illegible] بانه
لو كان [illegible] توقيفيا لزم الدور او التسلسل [illegible] والجواب [illegible] والقاضي ابو بكر
[illegible] الوقف لان كل واحد من هذه المذاهب ممكن [illegible] لانه
وانما [illegible] البعض دون البعض [illegible] على
كثير من الاصوليين [illegible] من المحققين والقاضي والغزالي [illegible] شرح العضد
ان النزاع ان كان في القطع فالصحيح التوقف وان كان في الظهور فالاكثر [illegible]
مباحث الالفاظ [illegible] بالظاهر وهو مختار الاحكام الفصل الثاني في الموضوع
له كل معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه باللفظ وجب في الحكمة وضع لفظ بازائه لوجود العلة على الاصح من

التعريف

الواضع والذي منه اليه وانتفاء الصارف عنه وما علاه يجعل ما علم الله الذي تبينى الحاجة الى
اللفظ لا يجعله بوضع اللفظ بل يجوز خلوه من لفظ يدل عليه والا لزم ما لا يتناهى من الالفاظ اذ المعاني
غير متناهية فلو وضع بازاء كل معنى لفظ لزم ما لا يتناهى من الالفاظ مع انها متناهية لكونها انما
عرفنا متناهية او مركبة منها والمركب من المتناهي متناه وفيه بحث يجيء ذكره ولان انواع الروائح ونحو
لا تستلزم لم يوضع لها الا الفاظا مخصوصة تماما ولو وجب وضع اللفظ بازاء كل معنى لوضع لها
الفاظا مخصوصة تماما مع انه معلوم لا يحصى نتفات الفاظا ولا يحسن في الحكم ووضع الله اللفظ الا
المتداول بين الخاصة والعامة بازاء المعنى الخفي الذي لا يطلع الى معرفته الا الخواص كوضع لفظ الحركة
بازاء المعنى الذي يعرفه الفلاسفة فانه الى الان لم يتضح قال [illegible] وفيه نظر لان الواضع ان كان هو الله
فنسبة المعاني كلها اليه على حد سواء فلا يجوز ان يكون بعضها خفيا عنه والخفاء عند الناس لا يمنع
الوضع منه نعم وان كان هو البشر فذلك الاحتمال ان يكون بعض البشر وقف على المعنى الدقيق فوضع اللفظ
بازائه ثم خفي على غيره ذلك المعنى واستعمله في الازمنة واشتهر بين الناس ان كان الحق هو ذلك المعنى الدقيق
انتهى قلت ولا يمكنه دفعه بان ذلك نقصه لا يجوز عليه ثم يجوز ان يكون تم على هذا المعنى الخفي ما يحتاج اليه
خواص عباده بيع ووضع وضعا لم يبتله كيف واسعد استعمال اللفظ انما يكون بعد وضعه والفرد
بوضع اللفظ المفرد للمعنى افادة معناه وذلك لتعذر بهما اي تعذر افادة ذلك المعنى عليه اي على
وضع اللفظ فلو كان الغرض من وضع اللفظ افادة معناه لزم الدور وتوضيح ذلك ان العلم بالمعاني
من الالفاظ موقوف على العلم بكون تلك الالفاظ موضوعة لتلك المعاني والعلم بكونها موضوعة
لها يتوقف على اللفظ بازائه ويعرف بالهام وتحقيقه انه يمكن دفعه على افادات انه ان اريد اتيانا اذا
اتى لنا الفاظ مستعملة ولا بد من صحة اهل اللغة من غير نقل ولا نحو من ذلك وذلك على كون معناه
ظ حليا اذ لو كان خفيا لما تداوله واشتهر بينهم ولعل المراد ان خفاء المعنى واشتهار اللفظ موضوعا
لها يتوقف على ما يتوقف عليه لان الوضع نسبة بين اللفظ والمعنى والعلم بالنسبة يتوقف على العلم بالمنتسبين
بالمنتسبين فيكون العلم بالمعاني متقدما على العلم بالوضع فلو استفدنا العلم بالمعاني من الوضع لكان دورا
ونبه حيث اما اولا فلان ذلك [illegible] العلم بالوضع انما هو تصور المعنى وتصوره في نفسه لا بصورة
نفهمه من اللفظ والغرض الثاني لا الاول فلا دور واما ثانيا فلان العلم بالمعنى ما يعني الفهم
من اللفظ وفي الى يتوقف على العلم بالوضع والعلم بالوضع انما يتوقف على العلم بها بحسب الى
الجملة لا على فهمها من اللفظ وفي الحاصل انا نتصور الالفاظ والمعاني اولا ثم نعلم وضعها لها

دونتم

فلان كلا يخفى

وتوهم ذلك ونحوها انا فيستفيد المفهوم منه عند سماع اللفظ ثانيا فيندفع الدور تامل واما ثالثا
فلما وضعهم عام والموضوع له خاص فان العلم به بصفة لسبق [illegible] على فهم معناه المخصوص بل للتمكن
بوضع المفرد التمكن من تركيب المعاني بواسطة تركيب الالفاظ المفردة بضم بعضها الى البعض
سواء كان اسناديا او تقييديا او اضافيا ولا يتوهم الدور بالنسبة الى المعاني التركيبية لان
العلم بها انما يتوقف على العلم بكون المفردات موضوعة لمعانيها المفردة لا على العلم بكون المركب موضوعا
للمعنى التركيبي واعترض لو كفى في افادة المعاني المركبة مجرد العلم بوضع المفردات لم يحصل اختلاف في
الافادة في المركبات عند اتحادها في الالفاظ المفردة ومعانيها كما في قولك ضرب موسى عيسى
وضربه عيسى موسى وما ضرب زيد الا عمرا وما ضرب زيد الا عمرو مع الاتحاد في الالفاظ بالكل
واجيب بان الهيئة التاليفية الحاصلة لواحد من المفردات ولا تم اتفاق المفردات عند اختلاف
الهيئة التاليفية فان قيل يلزم من ذلك توقف العلم بوضع الهيئة التاليفية لتعيينه من شرائط الافادة
فيلزم توقف افادة اللفظ المركب معناه على العلم بوضعه لها اذ لا معنى له سوى العلم بمفرداته والهيئات
الهيئة التاليفية لما قصد منها قلنا العلم بوضع الهيئة التاليفية كالعلم بانه اذا وقع فعل بعد
فعل اسمان كان للفاعلية والمفعولية ولو لم يوجد في هيئة الفاعلية والمفعولية ولم يوجد قرينة
الفاعلية سوى التقدم فالمتقدم فاعل لا يفيد مجرده معنى تركيبيا خاصا مما ذكره كضرب موسى
عيسى مثلا الا بعد معرفة وضع مفردات هذا التركيب ولا معرفة وضع شيء منها مجردها يفيد
ذلك بل مجموع العلوم المتعلق كل منها بوضع شيء مما من الالفاظ المفردة والهيئة التاليفية لمعناه
سبب العلم بمجموع المعنى المركب من حيث انه لا يخفى ان جميع العلوم المتعلقة باوضاع هذه الاشياء غير
العلم بوضع المجموع فاستفادة العلم بمجموع المعنى موقوف على جميع تلك العلوم لا العلم بوضع المجموع وهذا
العلم يتوقف على العلم بمجموع المعنى فلا دور فان قلت العلم بالمجموع الا ينفك عن جميع العلوم بالاوضاع
فتوقف العلم بمجموع المعنى على الثاني يستلزم توقفه على الاول قلت لا نم لجواز ان يكفي علم الى
لا انفكاك لانه معلوم لي المعلوم [illegible] او لانه والعلم بمجموع العلم كذا افاد المحشي في شرح المفتاح ثم
لقائل ان يقول علة الوضع احتياج الناس الى التعبير عما في الضمير كما سبق وصلتم العلة هنا فاذا
التمكن من تركيب المعاني وجوابه ان لا نسلم ان الغرض من وضع اللفظ افادة التمكن المذكور والثاني
عرض المحض وكل منها عرض كذا قال بعض الافاضل ان الظاهر ان العكس اولى لان افادة المعاني المركبة
هو الغرض الحاصل من التعبير واللفظ يدل على المعنى الخارجي بواسطة وضعه للمعنى الذهني فاللفظ

كاسيف

فاللفظ موضوع للمعاني الذهنية بواسطتها بل لا على الاعيان الخارجية لانها تتغير ويكاد الشبح
تحو عبارة عما فيه فتكون موضوعة لها وانما كان كذلك لتغاير الالفاظ عند تغاير التخيلات الشبح
المتخيل في الحقيقة وهو داير مع المعاني الذهنية وجودا وعدما فان من ظن الشبح انه صخر يسميه انسانا
سماه به واذا تغير ذلك الظن بحيث سماه بوضع اتحاد المعنى الخارجية فهذه الصورة كلما ولا تعين بتغير
المظنون ولو كانت الالفاظ بازاء الصور الخارجية لما تغيرت التسمية مع عدم تغير الشبح ولان قولنا
زيد قايم لو وضع لقيام زيد الموجود في الخارج لصدق البتة وليس كذلك كذا قال بعض الافاضل
وهو انما يصلح حجة في الوضع النوعي دون الشخصي فلان من الالفاظ ما هو موضوع للمعدومات الممكنة
او الممتنعة ولا وجود لها الا في الذهن كذا قيل وتمامه موقوف على تمام القايل بالفصل وبالجملة القول
بان كل الالفاظ باسرها موضوعة للحقايق الخارجية كما قال بعضهم من الاغماض في بطلانه نوعنا
تامل وهو انه ان اريد ان اللفظ يدل على المعنى الخارجي بواسطة الذهني دلالته عليه مطلقا وان هو عليه
في نفس الامر مع قطع النظر عما هو عليه في ذهن المتكلم وزعمه فممنوع فان القضايا الكاذبة انما يدل على
الخارج بزعم المتكلم وان اريد الخارج بزعمه فهو مسلم ولكن هذا الخارج انما يختلف باختلاف
التخيلات فالدوران متحقق بالنسبة اليه ايضا فلا يبعد ان يكون اللفظ موضوعا بازائه كذا قيل وانت خبير
بان جواز اعتبار الشق الاول وهو انه يدل على الخارج على ما هو عليه في نفس الامر بمعنى انه يفهم منه
ان الخارج في نفس الامر هو على ما هو عليه هو هذا ولا يلزم من ذلك تحققه في نفس الامر ليرد الكواذب
لان الحكم لو اعلم بالدلالة اللفظية قد تختلف عن الدال وليس هو كالدلالة العقلية التي لا يجوز تخلفها
تخلف مدلولها عنها ولا شك ان مدلول القضية الكاذبة الخارج على ما هو عليه في نفس الامر الخارج
في زعمه ولهذا كذب ولو كان مدلولها الخارج في زعمه فالظاهر انها لا تكون كاذبة والى هذا اشار
صاحب التحصيل ومعرفة الوضع انما تستفاد اما من النقل المتواتر كما في اللغات الشايعة بالتوالي
التي لا تقبل التشكيك كالسماء والارض والحر والبرد او من الاحاد اي نقل الاحاد وهي اكثر من ان تحصى
او من المركب من نقلين بحيث يستنبط العقل منهما حكما لغويا كالاستغناء من الجمع المعرف بلام الجنس فانه قد
نقل عن ايمة اللغة جواز الاستثناء من الجمع المعرف كذلك ونقل عنهم كون الاستثناء اخراجا لما يتناوله
غايتنا وله اللفظ فيستنبط العقل من هذين النقلين عموم الجمع المعرف فيحكم بعمومه لانه لو لم يكن عاما
متناولا لكل فرد لما جاز اخراج اي فرد اريد قال الفاضل ولو بدلت المقدمة الثانية بقولهم ان
كل ما جاز تخلل الاستثناء منه فهو عام وجعلت المقدمة الثانية دليلا عليها لكان اظهر في المطلوب

البدخشي

فلذا ورد

البدخشي بان الكلام في الاستنباط وهو ينبئ عن الكلفة فلا يناسبه ما هو بديهي الاشياء
ما هو دليل الكبرى وضاح انه ما اشتهر نقله عن ايمة اللغة دون الكبرى الكلية التي ذكرها وبين ذلك
عن النقضين ان ابا هاشم الضماير العقلية هنا وانما العقل المحض فلا يجدي نفعا في معرفة اللغة
لتوقف الخاص من وضعه وليس من شانها استقلال العقل بادراكها انها تركت النقل الجلي
طريقا ثم عقليا استقلالا بالدلالة بل لا مدخل للعقل نقل ادخل في الخبر انه منه في حصول العلم با
النقل وهو عقليا لا يعرف بالنقل لاستلزامه الدور والتسلسل فالطريق عليها هو المركب منهما
وهو قسمان قسم صرح النقل فيه بان هذا هو موضوع لذلك وقسم يثبت فيه بالنقل اما لا لضمت
اليه مقدمة اخرى عقلية افاد العلم بالوضع وكل من القسمين يجري فيه التواتر والاحاد والقدح في
التواتر سفسطة لا يستحق الجواب لكونه قدحا وتشكيكا في الضروريات وفيما يثبت بالاحاد
يثبت الظن فهو كاف فيه ولا اصطلح الا المرجحة انما انا في القطع دون الظن ولهذا يندفع ما يشكل
به البعض كما سيجيء **الفصل الثالث** في تقسيم الالفاظ الموضوعة وهي من موضوع عضه باعتبار الدلالة
او المدلول اوهما ولما توقفت معرفة تقسيم الالفاظ على معرفة اقسام الدلالة تكلم في تقسيمها الى
كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء اخر عقليا كان اللزوم او عرفيا دايما او غير كليا او جزئيا
وهي اما لفظية او غير لفظية اما عقلية كدلالة الاثر على المؤثر او وضعية كدلالة العقد المخصوص على
العدد واللفظية اما وضعية او عقلية او طبيعية والدلالة اللفظية الوضعية هي المراد هنا وهي كون اللفظ
بحيث اذا سمع او تخيل فهم منه المعنى للعلم بالوضع اذا عرفت هذا فنقول الوضع دلالة اللفظ اي
كان مفردا او مركبا بالنظر الى المعنى بتوسط وضعه اي وضع اللفظ له اي للمعنى المدلول عليه
مطابقة لتوافق اللفظ والمعنى لكونه موضوعا بازائه ويدل على المعنى بتوسط دخوله فيما وضع له
تضمنا لكون المعنى المدلول في ضمن المعنى الموضوع له ويدل على المعنى بتوسط لزومه له ذهنا سمي
خارج عنه التزاما لكون المعنى المدلول لازما للموضوع له وانما اعتبر اللزوم الذهني لانه لا يفهم المعنى من
اللفظ اما بسبب الوضع له او بسبب انه لا ينفك فهمه من فهم الموضوع له والاول منتف فلا بد من
الثاني ولم يعتبر الخارجي لحصول الفهم بدونه كما في دلالة العدم على الملكة واعترض انه يرد على
اشتراط اللزوم الذهني جميع انواع المجازات القايلين فيها للمعاني المجازية لوازم ذهنية اذ هنا
دلالة الالتزام ولا لزوم ذهنيا واجيب بان المعنى المجازي الذي لا لازم له ذهنا لا بد له من قرينة
وفهم المعنى بمعونة القرينة موجب لفهم المعنى المجازي فيكون فيه لزوم ذهني ناظرا وانما

بمعونته

بين العام

وعند تقييد التوسط في الدلالات الثلاث يلزم النقض باللفظ المشترك بين الكل والجزء كالامكان المشترك
بين الخاص او بين الملزوم واللازم كالشمس المشترك بين الجرم والضوء والدلالات الثلاث في المركب
كدلالة العشرة موجودة على نصفها وعلى وجود الخمسة وجود الزوج في اللفظ الدال
بالمطابقة مفرد ان لم يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزئه ومركبا ان قصد
بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزئه فخرج من المركب ودخل في المفرد ما لا جزء له
نحو ق علما وما له جزء ولكن لا جزء لمعناه كالوجود وما له جزء ولمعناه جزء ولكن لا يدل جزئه على
جزء معناه في وضع كزيد وما له جزء ولمعناه جزء لكن الجزء يدل عليه في وضع ما لكن لا في
الوضع المتقدم كعبد الله علما اذ المراد من المعنى ههنا ما يقصد من اللفظ وما له ولمعناه جزء يدل
عليه في الوضع المتقدم لكن الدلالة غير مقصودة كحيوان ناطق علما لشخص انساني وقوله حين هو جزئه
لدفع ما يمكن ان يتوهم ان عبد الله حال كونه مركبا لا يدل جزئه على جزء المعنى حال صيرورته علما وحال
كونه علما يدل الجزء على جزء المعنى حال كونه جزء المركب فيلزم افراد المركب وتركيب المفرد وتوضيح
الدفع ان المعتبر في الدلالة وعدمها حال ما يكون فيها الجزء جزء لهذا اللفظ لا الغير قال المعترض
والظاهر انه لا حاجة اليه لان عبد الله علما غير عبد الله مركبا فما هو جزء لعبد الله علما لا يدل لعبد
الله نعتا وبالعكس وفيه تامل اذ لفظ عبد الله مشترك بين المعنيين والاشتراك يقتضي اتحاد اللفظ
نعم يمكن ههنا ان يقال انه مفرد ومركب باعتبارين ولا محذور فيه وانت خبير بان المراد يقصد
صحته في تعريف المركب وعدمه في المفرد عدمها دار المعتبر في ذلك بالنسبة الى امر واحد
وبذلك اندفع ما قال بعض الاعاظم بان اللفظ اذا كان بسيطا باعتبار معناه التضمني مركبا
باعتبار معناه المطابقي لصدق عليه انه بحيث يصح ان يقصد بجزئه الدلالة على جزء
المعنى المطابقي فيكون مركبا ويصدق عليه انه بحيث لا يصح ان يقصد بجزئه الدلالة على الجزء
المعنى التضمني اذ لا جزء له فيكون مفردا وما يقال اذا اطلق زيد قائم ولم يقصد به المعنى
بل كان الغرض امر آخر يصدق عليه تعريف المفرد دون المركب ولا يقال انه مفرد لان المعنى يختص
في الاسم والكلمة والاداة ووجه الدفع ظاهر اذ ليس كلاهما بالنسبة الى امر واحد وما يقال ان
اريد بالقصد بالفعل خرجت المركبات قبل الاستعمال وان اريد بالامكان دخل فيه عبد الله
علما ووجه الدفع ان مثل عبد الله لا يصح فيه قصد الدلالة في المعنى العلمي وان صح بالنظر الى
التركيبي والمراد انه يصح القصد في المركب الايجاب الجزئي وفي المفرد السلب الكلي فكانه

قال

ان يقصد

قال المركب اما ان يصح ان يقصد بجزء من اجزائه جزء من المعنى والمفرد ما لا يصح فيه شيء من اجزائه
شيء من اجزاء المعنى فاندفع ما يقال انه يلزم كون زيد قائم مفردا اذا اريد لا يدل على
جزء المعنى وانه يلزم ان يكون القضية المحصورة داخلة في المفرد اذ المراد من الموضوع فيها هو الافراد
وهي لا تدل على المعنى المراد فان الكلي لا يدل على افراده بوجه من الدلالات فيصدق عليه ان جزئه
بحيث لا يصح ان يقصد به الدلالة على جزء المعنى المراد مع ثبوت الاجماع على انها مركبة
تامل وان اعتبر في المقسم المطابقة لان التركيب باعتبار المعنى التضمني والالتزامي
لا يتحقق الا اذا باعتبار المعنى المطابقي كذا قالوا تامل واللفظ المفرد اسما كان او غيره
جزئي حقيقي ان منع نفس تصوره المعنى على طريقة الاستخدام والمراد منها المعنى
اللفظ المفرد وهو المفهوم ان منع نفس تصوره اي من حيث انه متصور من الشركة بين الافراد
الخارجية او الذهنية بان لا يمكن حمله عليها ايجابا وكلي ان لم يمنع نفس تصوره من الشركة
بين الافراد مطلقا بامكان حمله عليها ايجابا والكلي اما ان يكون نفس ماهية اي تمام ماهية
ما تحته من الافراد وهو النوع او يكون داخلا فيها جنسا ان كان تمام المشترك وفصلا ان لم يكن
تمام المشترك او يكون خارجا اما خاصة ان لم يكن شاملا للحقائق المختلفة او عرضا عاما
ان كان شاملا لها والكلي الخارج اما ان يمتنع انفكاكه عن الشيء فهو اللازم واللازم اما
لازم الماهية ان امتنع انفكاكه عنها من حيث هي هي او لازم الوجود ان امتنع انفكاكه عنها بشرط
الوجود الذهني ويسمى اللازم الذهني او الوجود الخارجي ويسمى الوجود الخارجي
والاول كالزوجية للاربعة والثاني كالكلية بالنسبة الى الانسان والثالث كالحرارة بالنسبة الى النار
للانسان او لا يمتنع فهو مفارق والمفارق اما ممكن مفارقته ولم يمتنع انفكاكه اما سريع
المفارقة او بطيئها والثاني اما سريع الزوال كحمرة الخجل او بطيئه كصفرة الوجل وههنا
بحث وهو ان هذا التقسيم ليس بحاصر لان ما يمتنع انفكاكه لا يلزم ان يكون منفكا حتى ينحصر في
الاربعة لوجود قسم آخر وهو ما لا يكون لازما لكن يكون دائما لم ينفك الفعل اصلا كالحركة
الفلك ويمكن الاعتذار بان مبنى كلام القوم ههنا على ما قالوا من ان الدوام بالكلية يقتضي الوجوب
فيوجب امتناع الانفكاك وان لم يكن لا يمكن في الجزئيات وفيه تحقيق في حاشيته له
شرح المطالع الوجه الثاني ان اللفظ المفرد ان لم يستقل بالدلالة على معناه بان لا يكون ملحوظا
بالذات بل انما يكون ملحوظا باعتبار انه آلة الغير فيحتاج الى ملاحظة الغير من حيث انه موضوع له

لا تفيد الإفادة وإن استقل بالدلالة على معناه فهو الفعل إن دل بصيغته وهيئته وضعا على الزمان المعين من
الماضي والحال والاستقبال وإلا أي وإن لم يدل بصيغته وضعا على الزمان المعين فهو الاسم
سواء لم يدل على الزمان كالسواد أو دل لا بخصوصية أحدها كالصبوح أو دل على المعين لكن لا بصيغته
كأمس وغد وعند بعضهم اسم الفاعل فإنه دل بالصيغة حال العمل لكن لا وضعا والظاهر أن الدلالة عليه ليس بحسب
الصيغة فتأمل فيهما نعم وهو أنه إن أريد بالهيئة في الكلمة مستقلة في الدلالة على الزمان بحسب
مدلول الصيغة فذلك ثم وإن كان لا يكون كانت الهيئة في الكلمة مثل صيغة ضرب دالة على الزمان
لزم أن لا تكون موافقة لهيئة ضرب فلو كانت الهيئة مستقلة في الدلالة من غير نظر على المادة لزم
انفهام الزمان في حجر أيضا وإن أريد للهيئة مدخلا في هذه الدلالة فالحكم بأن الهيئة
في أمس واليوم كذلك إذ لو كانت الهيئة لا دخل لها في الدلالة فيهما على الزمان
مع تغايرهما أيهما على أي وجه كان مع أن ذلك ليس كذلك والاستدلال بأن الزمان يختلف باختلاف الهيئات
المتغيرة إن اختلفت المادة وتختلف باختلاف الهيئة وإن اتحدت المادة فتطول تأمل الوجه
وهو باعتبار تعدد اللفظ والمعنى إن اتحد المعنى وتشخص المعنى أي يكون المعنى في اللفظ المستعمل هو بعينه معنى
واحدا حتى لو وجد فيه كثرة وتعدد إن كان باعتبار هو ما صدق هو عليه فهو العلم والمضمرات
المعرف بحسب الوضع أي لم يصلح لأن يصدق على متعدد من الوضع فيكون جزئيا حقيقيا كلها الأسماء
الإشارة والموصولات من أقسام الجزئي أيضا ولا وجه لذكر المضمر وحدها ودخولها في العلم
المضمر والأسماء الإشارة والموصولات داخلة في الجزئي مبني على ما عليه المحققون من أنها موضوعة لكل واحد
من الجزئيات المقصودة بالوضع العام أعني ما لوحظ فيه في أصل الوضع الموضوع له بوجه عام شامل
لها ولغيرها فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا وأما على القول بأنها موضوعة بإزاء مفهومات
كلية صادقة على أفرادها وإنما حصل الاقتران بالتشخص من الاستعمال لا من الوضع كما ذهب إليه
التفتازاني فخارجة عنه لا يقال يمكن عدها الجزئي الحقيقي باعتبار حال استعمالها لأنه باعتبار
تشخص معنيا جزئيا لأنا نقول لو صح ذلك لزم أن يكون مثل رجل أفعال وأنت تقصد معينا
جزئيا فهو باطل وهو المتواطئ إن لم يتشخص المعنى من الوضع بأن كان كليا وتساوت أفراده باعتبار
عليها حصوله فيها والمشكك إن كان كليا واختلفت أفراده بذلك الاعتبار بالأولوية كالوجود فإنه
الواجب أولى من الممكن باعتبار أنه مقتضى ذاته أو مقتضى ذاته والأقدمية كالوجودية فإنه في الواجب أقدم
لكونه مبدأ لما عداه بأسرها والأشدية كالوجودية فإنه في الخالق أشد باعتبار كثرة آثاره كما أن بياض

الثلج

الثلج أشد لشدته في تفريق البصر الذي هو أثر البياض كما قيل وكلا قولين إن الهيئة بالاستقلال لا حاجة
كما ذكره التفتازاني والمصنف من الأمثلة المطلوبة كما زعم وإلا لزم كون الإنسان مشككا فإن
بعض أفراده كنبينا عليه السلام أكمل وأعلى بحسب الخواص الإنسانية كالإدراك من بعض غاية ما في
الباب أن هذا المعنى الذي يوجد في الوجود ولا يضر أصل القسمة والألزم منه أن لا يكون التمثيل صحيحا
في نفس الأمر على الأمر فيه بحث قد زاد بعضهم وجها رابعا وهو الاختلاف في الكل بالزيادة والنقصان
والضعف بعضه ببعض وبين لا يشده أن الأول في الكميات والثاني في الكيفيات ومقابلا لهما بعض عليه
والتأخر والضعف وإن كثر أي اللفظ والمعنى ومع كثرة المعنى أن يكون هناك مفهوم مغاير لمفهوم
آخر سواء كان صدق على لفظ أو لفظين فهي الألفاظ المتباينة سمي بها لتباين معانيها من الذات أي
لا يصدق أحدهما على الآخر ويعبر عنهما بالمتفاصلة أيضا كالاسم لفظين مثل السواد والبياض أو
أي أو لا ينفصلان ويعبر عنهما بالمتواصلة كالذات والصفة أن يكون أحد اللفظين للذات والآخر للصفة
كالإنسان والناطق أو يكون للصفة والآخر صفة صفة كالمتكلم والفصيح أو يكون للذات والآخر
لصفة الصفة كالإنسان والفصيح أو للذات والآخر لمجموع الذات والصفة كالسيف والمهند
لغلبة على السيف الصارم أو للذات والآخر جزئي كالإنسان والناطق بمعنى مدرك الكليات
والآخر الجزء أيضا كالجسم والناطق أو الجزء والآخر للصفة كالناطق والضاحك أو الجزء والآخر لصفة
الصفة كالناطق بمعنى المتكلم والفصيح وإن اتحد المعنى خاصة أي مع كثرة اللفظ فهي الألفاظ
المترادفة سواء كانت متوافقة أو متخالفة كالإنسان والبشر والترادف فيهما على معنى واحد وإن اتحد
اللفظ خاصة أي فقط مع كثرة المعنى فهو المشترك فيه إن وضع لها معا وضعا أولا بالنسبة إلى كل واحد
منها والمجمل بالنسبة إليها معا هذا ما اختاره ههنا وفيه نظر فإن الاشتراك لا يعقل إلا بين
شيئين فالأولى أن يعكس كما اختاره في شرح المطالع بأن كون اللفظ موضوعا لكل واحد و
لذلك واحد معلوم فكان مشتركا عن هذه الجهة وكونه مجملا هذا إذ ذلك غير معلوم
فكان مجملا من هذه الجهة والحقيقة والمجاز إن وضع لأحدهما أي لأحد المعنيين ثم استعمل في المعنى
الثاني إن لم يغلب استعماله فيه أي في الثاني سواء كان أدون رجحانا أو لا وإن غلب اللفظ
في الثاني فهو المنقول اللغوي إن كان الناقل أهل اللغة والشرعي إن كان الناقل الشرع كالصلاة
أو العرفي إن كان الناقل العرف العام كالدابة والاصطلاحي إن كان الناقل العرف الخاص وكأنه
ترك لكون الشرعي أحد أفراده هذا إذا غلب وكان النقل لمناسبة بين المنقول عنه والمنقول إليه

الثانيه

يكون

وثبت العلاقة والمرتجل ان لم يكن النقل لمناسبة كجعفر علما وانت خبير بان المنقولات بالنسبة الى المعانى
حقيقة عند الناقل مجاز عند اهل الوضع بالنسبة الى المعانى الاول وبالعكس فان قلت فح يكون
داخلة فى الحقيقة والمجاز فلا حاجة الى افرادها مثلا الصلوة ان استعملت فى اللغة فى الدعاء
المخصوص كانت مجاز وكذا ان استعملت فى الشرع فى الدعاء كانت مجاز قلت انما كان الشرع
فى الاركان المخصوصة مجازا اذا كان استعمالها فيها بسبب انها موضوعة للدعاء ولا كان الحقيقة
علاقة معها واما اذا استعملت فيها من حيث انها موضوعة لها فى اصطلاح الشرع فلا كلام فى كونه
حقيقة وكذا فى العكس ولو كان كذلك لزم كون المشترك ايضا داخلا فى الحقيقة والمجاز اذ باعتبار كل
كل وضع كان استعماله فى المعنى الاخر استعمالا فى غير الموضوع له فلو تحققت علاقة كانت مجازا
والا كان غلطا واعلم ان الظاهر ادراج المرتجل فى المشترك كما صرح به جمع من المحققين
اذ هو موضوع للمعنى بالوضع الاول اذ الوضع الثانى انما هو بالنقل مع كون العلاقة غير ملحوظة
ولا يذهب عليك ان المراد بالوضع فى جميع هذا البحث تعيين الشىء بنفسه اى بلا قرينة
سواء كان شخصيا او نوعيا وسواء كان خاصا او عاما واما الوضع بمعنى تعيين الشىء مطلقا
فيجرى فى المجاز كما عرفت سنعرف واعلم ان المجاز استعارة ان كان العلاقة هى المشابهة
كالاسد للشجاع ومرسل ان كانت غيرها مثل الحلول فى تسمية المطر سماء ونحو ذلك وقد اطلق
الفقهاء الاستعارة اى المجاز كما هو ثم لا يخفى عليك ان تقسيم الالفاظ الى الحقيقة والمجاز مبنى
على استلزام المجاز الحقيقة والا فقد يكون اللفظ فى المعنيين مجازا فان قلت ليس المراد بالحقيقة
والمجاز ما كان حقيقة او مجازا بالفعل بل المراد انه متحقق هناك معنى لو استعمل اللفظ
فيه كان حقيقة او مجازا وح يندفع ما ذكرتم اذ المجاز وان لم يستلزم الحقيقة لكنه مستلزم
للمعنى الحقيقى قطعا قلنا لو صح ما ذكرتم لم يتحقق كون المجموع حاصلا حقيقة ان لم يصح ما
يقع استعماله فيه كذلك فلا يوجد المشترك فرد اذ كل شىء يتحقق لوجود الملازم وان قلته انه
ليس بنوع ومثل هذا اللازم معتبر عند ارباب الاصول فلا يوجد لفظ لا يكون له معنى مجازى
ان اريد ما هو اعم من الجميع والبعض ثبت القسم الثالث وهو ان يكون هناك معان متعلقة
لا يكون اللفظ مما وضع لشىء من تلك المعانى فان قلت علم عدم الاستلزام انه يجوز ان يكون
لمعنيين مجازا بان لا يكون شىء منهما نفس الموضوع له قلنا نعم لكنه يصح انه حقيقة فى البعض من حيث
وجود الاستعمال فى الموضوع له بخلاف ما اذا لم يستلزم فانه قد لا يتحقق الاستعمال فى الموضوع

لم يوجد

الى اللغة الثانية

لم يكن فى كلام المعنيين مجاز الوجه الرابع اللفظ المتعيل بالوضع ان لم يحتمل غير معناه بالنظر
الى ما وقع لها التخاطب ولا بد من هذا القيد لان الالفاظ قد يكون نصا بالنظر الى لغة لعدم احتمال
ارادة غير معناه بحسب تلك اللغة ومحتملا بالقياس الى لغة اخرى فان لم يحتمل غير معناه بالنظر الى
اللغة التى وقع التخاطب بها فهو النص وهو الراجح المانع من النقيض فقيد الراجح يخرج المجمل
والمؤول وقيد المنع من النقيض يخرج الظاهر وان احتمل اى اللفظ غير معناه بحسب
تلك اللغة وكان اى اللفظ راجحا فى افادته فهو الظاهر بالنسبة الى ما دل عليه والقدر
المشترك بين النص والظاهر وهو مطلق الرجحان المحكم بمعنى الراجح الدلالة او المتضح المعنى
وهو كالجنس لهما لانهما يشتركان فى رجحان الافادة الا ان النص مانع من النقيض والظاهر
غير مانع وان تساويا اى معنيا اللفظ وذلك المعنى محتمل والمراد بتساويهما فى افادة اللفظ
لهما كالمشترك الذى لم يرجح احد معنييه اصلا فهو المجمل بالنسبة الى كل من المعنيين وان رجح
فهو المؤول والقدر المشترك بينهما وهو اى بين المؤول وبين المجمل وهو نفى الرجحان وهو المتشابه
اى الغير الراجح الدلالة او ما لم يتضح معناه وهو كالجنس لهما لاشتراكهما فى عدم الرجحان
الا ان المجمل مع ذلك غير مرجوح والمؤول مرجوح وفى جعل الرجحان محكما وتقييده متشابها وهنا
مناقشة اذ المحكم اللفظ الراجح الدلالة على معناه والمتشابه اللفظ الذى ليس براجح الدلالة
لا نفس الرجحان وعدمه عليه فى حصر تحقيق فلم يتحقق اجتماع النص والمجمل باعتبارين حمل
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فانه نص فى دلالته على الاعتداد ومجمل بالنسبة الى
قبل الحيض وتعيين الحقيقة الوجه الخامس اللفظ والمركب ان كان تاما والمراد به
ما افاد الى مع تأليفه تامة بحيث لا يحتاج فى الافادة الى جزء اخر وقد يعرف وطلب
الفعل دلالة اولية اى وضعية وقيد بذلك احترازا عن الاخبار الدالة على طلب الفعل
مثل قولنا كتب عليكم الصلوة والطلب منك الفعل فانها وان كانت دالة على طلب الفعل
لكنها ليست موضوعة لطلب الفعل بل للاخبار بطلب الفعل وانت خبير بان السوال الذى
ذكره الشريف فى حاشية الرسالة لا يتوجه هنا فلا يحتاج الى تكلف فى الجواب
موضحا فيه من المناقشة فهو الامر ان قارن الاستعلاء وان لم يقارن العلو فانه اذا قارن
فهو التماس الى سوء الادب والالتماس
ان قارن التساوى والسؤال والدعاء ان قارن الخضوع والادنى وان لم يطلب الامر كعلى

طلب الفعل كذلك هو التنبيه لانه تنبيه على ما في ضمير المتكلم اذ لم يحتمل الصدق والكذب وهو اي التنبيه
جنس التمني والترجي والتعجب والقسم والنداء والعرض وغير ذلك وهو المعنى اشارة الى اندراج غيرها
فيه كفعل المدح والذم وفعل التعجب وصيغ العقود وافعال المقاربة وما هو مقصود بذكر الجنس
ونحو ذلك واما النهي والاستفهام فقد ادرجهما الشارح تحت جنس التنبيه لان كلا منهما لا يدل
على طلب الفعل ولا يحتمل الصدق والكذب قال وذلك مخالف للاصطلاح والاولى ان يقال اللفظ
المركب ان دل على الطلب دلالة اولية فاما على طلب الفهم وهو الاستفهام او على طلب الفعل وهو الامر او النهي
على ما ذكرنا وعلى طلب الترك وهو النهي وان لم يدل على الطلب اصلا فان احتمل الصدق والكذب
فهو الخبر والا فهو التنبيه انتهى وانت خبير بامكان اندراج النهي تحت الامر ايضا بناء على ان
النهي طلب الكف عن الشيء او على الطلب كما ان النفي اذ هو الفعل كما سيجيء وكذا الاستفهام ايضا
بناء على ما حققه الشريف من ان الطلب لا بد من حصول شيء في النفس حيث مطلوب شيء فيه يقتضي الحصول
من حصول شيء في النفس لكن لا يوجد فيه الا مع التفهيم في الخارج فلا بد [illegible] فطلب الفهم منها حصول
شيء في الخارج لكنه يلزمه منه حصول شيء في الذهن فالتفهيم الخارجي وحصول شيء في الذهن
ضمنا [illegible] فتأمل ففي عبارته ايضا تسامح اذ كان طلب الفعل ينقسم الى الامر والنهي تسمية كذلك طلب
الترك ينقسم الى النهي والسؤال والدعاء وهو مصرح بذلك فيما سياتي وكان مراده ذلك لكنه
اعتمد على الظهور وعلى ما سياتي واقتصر على الام وهي اخذ النهي تحت الام القسمة وان احتملها اي
احتمل الصدق والكذب عند العقل بالنقل الى الحاصل مفهومه وما هيته قبل القضية والخبر ورد تعريف الخبر بهذا
بلزوم الدور لتوقف معرفة الصدق والكذب على معرفة الخبر فعدل بعضهم الى الاحتمال الى التصديق والتكذيب ورده
السكاكي ايضا بلزوم الدور ايضا لتوقف معرفته على معرفة التصديق والتكذيب الموقوفة
على معرفة الصدق والكذب وهو على معرفة الخبر اذ الصدق مطابقة الخبر للواقع والكذب عدمها واجيب
بوجوه الاول ان معرفة الصدق والكذب بديهية لا تحتاج الى التعريف الثاني المراد الخبر المأخوذ
في تعريف الصدق والكذب هو الاخبار [illegible] والخبر المعرف هو الكلام الخبري [illegible]
نقل فان الصدق والكذب [illegible] الاخبار [illegible] المتكلم فلا يتصور [illegible] على التقدير على الكلام ثم لو قيل
يحتمل الصدق والكذب لقائله كان صحيحا الثالث ان ذلك لو فسر بالصدق والكذب بما ذكرتم واما اذا
فسرنا الصدق بمطابقة النسبة الايقاعية ولا لمطابقته للواقع والكذب بعدم مطابقتهما للواقع فلا دور
اصلا لان الواقع [illegible] هو النسبة الايقاعية [illegible] فلا يتصور المطابقة التي تقتضيها التغاير لانا

نقول

كونها

نقول التغاير الاعتباري كاف للمطابقة وهو ههنا متحقق اذ النسبة الايقاعية ولا من حيث اعتبار
مع قطع النظر عن غيرها باعتبار ثبوت الخارج [illegible] وهو المراد بالواقع لا الوجود الخارجي اذ النسبة [illegible]
وجودها في الخارج كما في زيد [illegible] وهو القول الجازم ايضا سواء كان ثابتا ام لا [illegible]
لم يكن ان لم المركب تاما بان كان لا يفيد السامع فائدة تامة فهو اما تقييدي وهو المركب من الموصوف
والصفة كحيوان ناطق ولا يخفى ما في حصر التقييدي فيه [illegible] المناقشة [illegible] اقسام المركب من المضاف
والمضاف اليه او غير تقييدي وهو المركب من اسم واداة او من كلمة واداة او من غيرهما او مركب من هذين
[illegible] بمعنى الكلام والاداة والكلمة والاداة قال الشارح الضمير على [illegible] والاداة فان [illegible]
على العبارة بان [illegible] الكلمة والاداة شامل للكلام والاداة فلا يحتاج ايراد الكلام والاداة معا بل لو قيل او غيرهما
[illegible] السادس اللفظ المفرد كما ان [illegible] قد يتحقق معنى كذلك قد يكون [illegible] لفظا اما مفرد
دال على معنى كالكلمة الدالة على الاسم الدال على [illegible] وفي المثال مناقشة اذ لفظ الكلمة من نوع المفرد [illegible]
وافراده الكلام والفعل والحرف [illegible] الا ان يحمل [illegible] على ما يطلق عليه اللفظ [illegible]
الا وضع في التمثيل الضمائر الراجعة الى الالفاظ المخصوصة مفرده او مفرد غير دال على معنى كالحروف الهجائية الدالة على
كل واحد من الحروف كالباء والتاء ونحوهما من اسماء الحروف التي لا تعنى شيئا وفيه مناقشة ايضا
اذ هو لفظ مركب [illegible] ان يريد بالحرف الهجائي الف با تا اعني هذه الاسماء فانها تدل على مسمياتها كذلك
المسميات الا انها تدل على شيء اصلا وان عنيت [illegible] التركيب وليس المراد لفظ الحرف الهجائي وان كان
هو المقصود من ظاهر العبارة واما مركب اما دال على معنى كالخبر والقضية فانهما مفردان [illegible] لو كان مركب
نحو زيد قائم مثلا او غير دال كما [illegible] اذ هو لفظ مفرد [illegible] لفظ مركب [illegible]
بان لا يدل شيء من جزئه مثل ان يجمع الفاظ مهملة [illegible] بها [illegible] من حيث هو وان
دل الاجزاء كقولك [illegible] ضرب فقد فات [illegible] التركيب وكان [illegible] في الحقيقة انه غير موجود لان
التركيب انما يصار اليه لغرض الافادة وفيه ما فيه وانت خبير بان في جعل الخبر والقضية
[illegible] بان ما مثل لقوله لفظ بعض ما [illegible] المناقشة السابقة ولا وضع التمثيل بالضمائر الراجعة
الى الالفاظ المخصوصة مركبة **الفصل الرابع** في الاسماء المشتقة الاشتقاق على اقسام ثلاثة لانه
ان اعتبر فيه الحروف الاصول مع الترتيب وموافقة المشتق للاصل في معناه بان يكون فيه معنى الاصل
وزيادة كالفعل مصدره من الفعل او مع زيادة فالاشتقاق الصغير والا فان اعتبر الحروف الاصول
مع عدم الترتيب فالكبير مثل كنى وناك والا فان اعتبر مناسبة الحروف في النوعية والمخرج مع عدم

المناسبة

الموافقة في جميع حروف الاصول فالاكبر ولا اشتقاق كما في الحبس والمنع ويشترط في كل من الاصغر
بين المعنيين في الجملة لا الموافقة فيه فهي اقسام متباينة اليه يشير كلام المصنف حيث عبر عن الاصغر
بالاصغر وعن الكبير بالصغير والمتبادر عند اطلاق الاشتقاق هو الصغير بالاصطلاح بالاول وهو
المراد بقوله اقتطاع فرع من اصل بان يوجد في ذلك الفرع حروف ذلك الاصل
الاصول اي الحروف الاصلية لفظا او تقديرا والمراد بالاقتطاع ههنا نقل الكلمة المركبة من حروف معينة من
صيغة الى اخرى تخالفها لتدل على المعاني المختلفة فيخرج المعدول والمقلوب لم نذكر في تقاليبه
يخرج الاشتقاق الاكبر وعلم من جبس ومنع ولحق ولحق وينبغي ان يراد بحروف الاصول ما هو
على ترتيبها ليخرج ما هو من الكبير مثل الجبذ والجذب اذ المقدم بالتعريف هو الصغير كما عرفت ونحوه
لا انظر اليه وانما اعتبر حروف الاصول لفظا او تقديرا لان حروف الزيادة لا عبرة فيها لها يجمع
الاستعجال والاستباق ويدخل فيه نحو قل [illegible] وان لم يوافقه في الواو واعلم ان التعريف المذكور
للاشتقاق باعتبار العمل وعرف باعتبار العلم بانه ان يوجد بين اللفظ الى لفظ اخر لموافقته في حروف
الاصلية ومناسبته في المعنى وقيل باعتبار العلم هو ان تجد من اللفظين تناسبا في التركيب فتجعل
دالا على معنى يناسب معناه وقيل حد باعتبار العلم فقيل هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى
والتركيب فترد احدهما الى الاخر ويمكن جعل الاول اليه من التعريف باعتبار العلم بان يكون المراد
بالاقتطاع والرد ادراك انه مقتطع او مردود او ماخوذ وانت خبير بان الاظهر رجوع الضمير
في قوله يرجع الى الاصل من حيث المعنى لان التصاريف انما تكون في الاصل لا في الفرع كما هو الظاهر
الى ظاهر العبارة لا يناسب هذا وعلى الكل التعاريف [illegible] باجمعها اعتراض مشهور وهو ان الاشتقاق
صفة اللفظ والاقتطاع والرد والاخذ والوجدان صفات للمتكلم فلا يجوز تعريفه بها واجاب
جوابه ان ههنا مضاف محذوف اما في الثلاثة الاول فهو العلم اي علم الاشتقاق كذا واما في الاخير
فهو العلم اي العلم بالاشتقاق وهو ان تجد الى اخره والسياق الذي اليه يغني عن ذكره
على انه لا حاجة الى ذلك اذ كان الاشتقاق متعديا يكون صفة للمتكلم لا لازما صفة اللفظ
ثم لا بد في الاشتقاق من المشتق منه ومن المشتق [illegible] المشاركة بينهما في التركيب ومن تغيير
في اللفظ بحيث المشتق واشار اليه بقوله وهو اي الاقتطاع المذكور حيث يتأتى بالزيادة فقط
او النقصان فقط او بهما اي الزيادة والنقصان معا وكل من الثلاثة اما في الحروف فقط
او في الحركات فقط او بهما اي الحروف والحركات معا فالمجموع ستة ثلاثة للزيادة فقط وثلثة للنقصان

اقسام

فقط

فاذا ضممت

فقط واقسام اجتماع تلك الثلثة مع الثلثة الاخرى تسعة اذا حاصل ضرب الثلاثة في مثلها وذلك
الى تلك الستة المفردة كانت الاقسام خمسة عشر فيها الاربع فيها تغيير واحد وستة فيها تغيران
واربعة فيها تغيرات وواحد فيه اربع تغيرات قال البعض لا [illegible] فان [illegible] مفرد وجمع فانه
ليس فيه زيادة ولا نقصان قال قيل حركة الجمع مغايرة لحركة المفرد تقديرا فهناك زيادة
حركة تقديرا مع نقصانها كذلك قلنا فعلى هذا لا يوجد مشتق الا ويكون فيه زيادة حركة فلا ينحصر
الاقسام الى خمسة عشر وانت خبير بان كون الجمع مشتقا من المفرد شيء لا دليل عليه الاول
زيادة الحركة فقط طلب من الطلب فان حركة البناء كالجزء لا [illegible] بخلاف حركة الاعراب
الثاني [illegible] ولو اردت مثالا من حركة الاصلية قلت ضرب من الضرب فان الراء ساكنة في المصدر
متحركة في الفعل الثاني زيادة الحرف فقط كاذب اسم فاعل من الكذب زيدت الالف فقط الثالث
زيادتهما اي الحرف والحركة معا طالب فعل ماض من الطلب زيدت الالف على المصدر وحركة البناء
البنائية وان اردت مثال الاصلية قلت في [illegible] ضارب اسم فاعل من الضرب زيدت الالف
وكسرة الراء الرابع نقصان الحركة فقط [illegible] اسم فاعل من جل [illegible] هو ماض نقصت حركة البناء في
الماضي والخامس [illegible] الفاعل لا [illegible] اعتبار حركة البناء وعلى اشتقاق [illegible]
الفاعل من فعل الماضي الخامس نقصان الحروف فقط [illegible] الحرف نقصت الواو السادس
نقصانهما اي الحرف والحركة معا [illegible] نقصت [illegible] عوض عن الواو وحركة الدال السابع
نقصان الحركة مع زيادة الحرف [illegible] فعل ماض من الكرم نقصت الفتحة التي في الواو وزيدت الهمزة
[illegible] في المثال مناسب الثامن نقصان الحركة مع زيادة الحرف عليم اسم فاعل من علم نقصت حركة
اللام وزيدت الياء وهذه ايضا بناء على الاشتقاق من الفعل الماضي وذلك ان [illegible] اسم فاعل
من العدد نقصت حركة الدال الاولى [illegible] وزيدت الالف التاسع نقصان الحركة مع زيادتهما اي زيادة
الحرف والحركة معا اضرب من الضرب نقصت حركة الضاد وزيدت الهمزة متحركة وكسرة الراء العاشر
نقصان الحرف مع زيادته اي زيادة الحرف ديان من الديانة نقصت التاء [illegible] عند الوقف
وزيدت ياء ساكنة ولا يخفى عليك ان حركة الواو [illegible] في المشتق حيث يكون الحادي
[illegible] لهذا القسم بل الخامس عشر [illegible] واكف من الوكيف نقصت الياء وزيد الالف الحادي
عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة ثبت من الثبات نقصت الالف ونقصت وزيد فتحة التاء الثاني
الثاني عشر نقصان الحرف مع زيادتهما اي الحرف والحركة [illegible] نقصت الواو وزدت الالف

ثم اي الحرف والحركة معا ٣

ونحو الفناء للفناء الثالث عن نقصانهما اي الحرف مع زيادتهما اي الحرف والحركة معا فان من الخوف نقصت
معا ادم من الرمي نقصت الالف منه وكسر الميم ونقصت الياء وفتحة الراء الرابع عن نقصانهما
اي الحرف والحركة مع زيادة الحركة فقط على نحو الوعد نقصت الواو محركة وزيدت حركة العين
الخامس عن نقصانهما معا مع زيادة الحرف كما في اسم فاعل من الكلال نقصت الالف التي بين اللامين
وحركة اللام الاولى وادغمتا في الثانية وزيادة الالف بعد الكاف وقبل اللام اذا عرفت معنى
المشتق فاعلم انه قد اختلف في جواز اشتقاق اسم الفاعل ونحوه لشيء باعتبار معنى قام
لغيره فنفاه الاشاعرة واجازه المعتزلة واليه اشار بقوله ولا يشترط صدق المشتق على
الشيء حقيقة قيام المعنى اي معنى المشتق منه بما صدق عليه الاشتقاق وحاصله انه لا يشترط في
صحة اطلاق المشتق على الشيء حقيقة صدق ما اخذ منه لذلك الشيء وليس المراد صدقه بمعنى الحمل
على ما صدق عليه المشتق وما ذهب اليه المص هو الحق فان الضارب مشتق من الضرب وهو صفة في
ذات اي ذات الفاعل والضرب ما خذ الاشتقاق قائم بغيرها لانه ثابت للمضروب وكان
ذلك شرطا لم يصدق الضارب على من صدر منه الضرب لانتفاء شرط لا يقال لا نسلم ان الضرب هو الاثر
القائم بالمضروب بل هو تاثير ذلك الاثر وهو قائم بفاعله لانا نقول التاثير ليس امرا عينيا والا
والا لزم التسلسل واليه لو كان قديما لزم قدم الاثر ضرورة استلزام قدم النسبة قدم المنتسبين
لكونها متقدمة عليهما بالذات وان كان حادثا كان له تاثير آخر ويتسلسل واذا كان الضرب ليس
امرا اعتباريا والتاثير اعتباري محض فكيف يكون التاثير بل هو الاثر القائم بالمضروب وذلك
ظاهر وكما يجوز اطلاق المشتق على شيء حقيقة وان لم يقم معنى المشتق منه مطلقا ونفاه احد
مطلقا وبعضهم فصل ثالث بين ما هو ممكن البقاء وما ليس ممكنا فيشترط بقاؤه في الاول دون الثاني
وعلى الخلاف في مثل الضارب لمن قد ضرب قبل وهو الآن لا يضرب واما عند وجود المعنى
حقيقة اتفاقا كالضارب لمباشر الضرب كما انه قبل وجوده مجاز اتفاقا كالضارب لمن لم يضرب
ليضرب وسيضرب والمعتزلة واصحابنا وابو على من الحنابلة على الجواز مطلقا والاشعرية على المنع
مطلقا وحمل الامدي وابن الحاجب الى التوقف هذا اذا لم يطرأ على المحل وصف وجودي يناقض
المعنى الاول او يضاده كالزنا والقتل والاكل والشرب فان طرأ عليه وجودي يناقضه او يضاده
كالسواد مع البياض والقيام مع القعود فانه يكون مجازا اتفاقا على ما ذكره في المحصول وبحث فيه
هذا كله اذا كان المشتق محكوما به كقولك زيد مشرك او قاتل او سارق فان كان محكوما عليه

كقوله ثم

المشركين

كقوله ثم والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما وقاله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه
حقيقة فانه حقيقة مطلقا سواء كان للحال ام لم يكن لما كان هنا ذكره المص مذهب الاصحاب اشار
اليه بقوله فالاشتقاق شرط بقاء المعنى اي معنى المشتق منه في الحقيقة اي صدق المشتق حقيقة بمعنى صحة
اطلاقه فان من انقضى عنه الضرب لا يصدق عليه انه ضارب لغة لان المراد من صدق الضرب وهو قدر مشترك
بين الحال والماضي فيكون حقيقة فيه لا في احدهما اذ كان القدر المشترك بينهما لا يكون حقيقة في شيء منهما
الا ان اطلاق العام على الخاص على تقدير الجواز من اقسام المجاز لانا نقول اذا اطلق العام
واريد به الخاص من حيث خصوصيته من القرائن الحالية والمقالية فهو حقيقة اذ لم يطلق الا على
معناه الموضوع له ولكن اذا حمل العام على الخاص بحسب معناه كان حقيقة كقولك الانسان
حيوان كلا افاد التعريف وقد تعارضت الادلة انه ما حل على التعريف المشهور لو كان لحكم الضرب
كان قيل سيضرب حقيقة ايضا لانه اسم من سيضرب مع كونه مجازا اتفاقا واجيب عنه
بان المراد لحكم الضرب انما يعني من ثبت له وحصل وهو ليس لمن سيضرب فان قيل حتى في
شرح المنهاج ان المراد على من ثبت له ما منه صدر الفعل في الحال كان لاسم من سيضرب وان
ابدل ما منه سيضرب الصدور في الحال والماضي فلا نسلم انه موضوع لما صدق منه في الحال انتهى
قلت انا نختار انه لما منه صدر الفعل في الحال ولا نسلم انه يلزم كونه اسم لمن سيضرب وقبل
من انقضى عنه الضرب فاما الاجماع من النحاة على ان اسم الفاعل بمعنى الماضي كالضارب امس
مجاز فاطلق المشتق على الصادر منه الفعل المنقضي والاصل في الاطلاق الحقيقة ونوقض بانهم قالوا
الفاعل كالضارب بمعنى المستقبل مجاز ما اطلق اسم على من سيضرب مع انه مجاز اتفاقا وجوابه
انه انما يجب التمسك بالاصل اذا لم يتحقق معارض اقوى منه كالاجماع وهنا بالنسبة الى الماضي
متحقق اذ لم يثبت ... ماضي مجاز بخلاف الاستقبال اذ الاجماع متحقق على انه مجاز
فان قلت صحة النفي ... قلنا لا نسلم نفيها ... على ما سيجيء فان
قيل لو لم يجعل مجازا لزم الاشتراك وجوابه انه القدر المشترك فقط ولصدقه في المتكلم
والمخبر حقيقة على معنى فيهما ولو شرط دوام الاصل وبقاؤه لم يصدق ... ولا نحوها من المشتقات
من المصادر السيالة اي الغير القارة الذات على معنى فيهما حقيقة لامتناع بقاء الكلام والخبر
اذ هو اسم لمجموع حروف متوالية لا توجد دفعة بل تنقضي اولا فاولا والا فقبل حصولها لم يتحقق
وبعده قد انقضت ورد بانه لما تعذر اجتماع اجزاء المصادر السيالة اكتفي باخر جزء منه ولم يشترط

المتلبس

بقاء جميع الاجزاء فبخلاف ما يمكن تحققه دفعة كالقيام وجوابه انه يلزم اطلاق لفظ المتكلم حقيقة على
بالاجزاء الاخيرة حال تلبسه فقط وهو خلاف الواقع في عرف اللغة وايضا يلزم ان يصح الحكم على الحي
الاخص والمجنون على ما اخبر به واجماع اهل اللغة ينفي ذلك وان صدق المومن للنايم فانه يصدق على الشخص
النايم لفظ المومن لغة حال خلوه عن مفهومه باعتبار ما مضى الا انه في حال النوم خال عن التصديق
والاصل في الاطلاق الحقيقة ولو اشترط البقاء لم يصح الاطلاق وقد رد بانه مجاز وجوابه انه خلاف
الاصل مع انه مستبعد جدا اذ لا يبعد الاجماع على بطلانه فانه يقال الان انه النايم خال عن التصديق
بل هو بان الذهول عن حصوله لو سلم فالنزاع في اسم الفاعل بمعنى الحدوث والمومن المطلق
على النايم ليس منه بل هو حقيقة شرعية في المتصف بالتصديق في الجملة مع عدم طريان المنافي

القايلم

وجوابه ان لا نسلم بقاء التصديق ولا دليل على تخصيص الدعوى باسم الفاعل بمعنى الحدوث اذ لم
يكن يكفي في تحرير الدعوى اجمع الاصول بالاشتراط مطلقا بجميع الادوات انه يصدق نفي الضرب
عنه حال ذا ذاك انه اذ يقال انه ليس بضارب الان فيصدق نفيه مطلقا لان صدق النفي الخاص
مستلزم لصدق مطلق النفي اذ صدق الكل مستلزم لصدق كل جزء من اجزايه واذا صدق
عليه انه ليس بضارب امتنع ان يصدق عليه انه ضارب لان ضارب يناقض ليس بضارب فلو
صدقا معا لزم اجتماع النقيضين وانه محال وجوابه ان الضرب في الان اخص من الضرب مطلقا
ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم والى ذلك اشار بقوله وقولنا ليس بضارب الان لا يدل
على النفي الكلي وحاصله ان ضارب باعتباره عن حصول الضرب كما عرفت والضرب ماهية كلية
لها جزئيات مختلفة باختلاف الازمان والالات والقوابل فاذا قلنا ليس بضارب الان كان ذلك
نفيا لجزئي معين فلا يدل على السلب الكلي وهو قولنا ليس بضارب مطلقا اذ نفي الجزئي لا يستلزم
النفي الكلي ورد بتقرير الدليل على وجه اخر وهو ان المراد بصحة نفيه النفي المقيد بالحال على ان
يكون الحال ظرفا للنفي يعني انه يصدق في الحال انه ليس بضارب فيستلزم النفي مطلقا لان الاخص يستلزم
الاعم وليس المراد بصحة النفي نفي الامر المقيد بالحال ظرفا للمنفي الذي هو الضرب واجيب عنه بانه
اذا كان المراد النفي المقيد بالحال لم يكن الا لازم ثم النفي في الجملة لانه في قوة القضية المطلقة وهو لا ينافي
الثبوت في الجملة اذ المطلقتان لا يتناقضان ورد هذا الجواب بانهما يتناقضان لغة وعرفا
ولم يتناقضا اصطلاحا فانه اذا قيل زيد ضارب يقال في تكذيبه زيد ليس بضارب وبالعكس
فلولا اعتقاد التناقض بالاده اتحاد الوقت عادة بل اذ فهم الدوام من الاطلاق في احدهما دون

النفي

النفي الاخر اولى لا مكان دلالة استعمال تكذيب المستلزم لصدق احدهما وكذب الاخر والاظهر في الجواب
عنه انه ان اريد صحة النفي المطلق بحسب اللغة اي صح لغة انه ليس بضارب فهو ممنوع بل هو محل النزاع
وان اريد صحته عقلا فهو بنا على ان صدق المقيد يستلزم صدق المطلق بحسب العقل وفي
نفس الامر لكن الثاني لا يستلزم صحة النفي المطلق عقلا لان كونه حقيقة في الماضي والنفي الذي
هو من علامة المجاز هو النفي لغة كما في الاثبات وخلاصته ان صدق المقيد انما يستلزم صدق
المطلق عقلا وههنا كذلك ولا يستلزم القول بالمطلق بحسب اللغة وهو المعتبر ههنا ههنا
نظيره انك عند قولك زيد معدوم الفعل فانه صدق انه يلزم عقلا صدق مطلقه وهو
كان زيد معدوما اي معدوم منه شيء ما لكونه معدوما اما نفسه او متعلقه وهذا
حادث بلا شبهة لكن لا يقال في العرف عند صدق قولنا ان زيدا معدوم بلا تقييد بالفعل فتم
هكذا ينبغي تحقيق المقام كما حققه بعض الاعلام ثم اعلم ان هذا الدليل المذكور اعني دليل المشترط
سواء تقرر على النحو الاول او على النحو الثاني ينتقض بصورة تكون الفاعل مباشر الفعل بعد
ان لم يكن مباشر وكذا قبل ان يكون مباشرا فيلزم ان يكون مجازا في الحال اذ يصدق مثلا
على زيد قبل مباشرة الضرب او وقت المباشرة للضرب بعد ان لم يكن مباشرا انه ليس بضارب
في المستقبل او ليس ضاربا في الماضي وصدق الاخص مستلزم لصدق الاعم لكن انما يرد
بالتقرير الاول وجعل في الحال قيدا للضارب امكن الجواب بان النفي هو المعنى المجازي
للفظ لا المعنى الحصص الحقيقي وقد عرفت ان النفي الذي كان من علامة المجاز هو نفي المعاني
الحقيقية وكذا اذا جعل الماضي قيدا لم لا يلزم الحقيقة لكون المنفي حقيقيا ثم اذا جعل
المقيد قيدا للنفي كما في التقرير الثاني صح النقض ويجاب بما ذكرناه من الجواب المختص
لا استقبال الا ان يمنع صدق النفي مطلقا لغة الظهر ههنا كما لا يخفى ومن ههنا يظهر ضعف ما
يقال من المعارضة بانه يصدق فيمن علم انه ضارب في الماضي فانه فيصدق ان انه ضارب مع
ولا يصدق النفي وذلك لان المشتق لا يلزم صدق ضارب في الماضي عليه بطريق الحقيقة بل
هو دار المسئلة الثاني لو لم يشترط بقاء المعنى المشتق منه في صدق المشتق لصدق اسم الكافر
حقيقة على الصحابة المؤمنين بعد ايمانهم مع سبق كفرهم وهو باطل واشار الى الجواب بقوله
والنفي الشرعي من اطلاق كافر للمؤمن بعد اي بعد الكفر لوجوب تعظيم المؤمن شرعا لا يقتضي
المنع اللغوي اذ المنع الشرعي لا ينافي جواز الاطلاق لغة والكلام فيه ورد بان ليس المراد

خصوص اطلاق الكافر عليهم بل المراد ان استقراء الجزئيات في امثال ذلك يفيد الظن بانه يعني
القضاء المعنى كالنائم واليقظان والحلو والحامض والعبد والحر والظن كاف
في ذلك وتصوير الملازمة فيها ذكر لزيادة الاستبعاد والاعتبار بانه لا يكفي [illegible]
لا يجوز في مثال ذلك واجيب بانه اذا دار استناد الشيء بين ان يكون الى عدم المقتضي
كالكافر بناء الدليل عليه وبين ان يكون الى وجود المانع كما نعني الحديث بالحيلة كلام عليه كان الاول
اولى لان الاصل ان لا يحتاج المقتضي الى شيء اخر وهو عدم المانع وايضا الاصل عدم ما زيد
شيء اخر للمقتضي حتى يشترط عليه ويستند عدم السبب اليه فتدبر احتج القائل بالتفصيل
بانه قد دل الدليل على الاشتراط فيكم وما يعرف الحكم في بعض الصور كان معمولا به في الباقي
وجوابه ضعف الدليل كما مر واعلم ان الاشاعرة ذهبوا الى انه لا يكون قيام المعنى بالذات
ان يشتق لها منه اسم وانه لا يمتنع ذلك وقد اشار الى رده بقوله ولا يجب الاشتقاق
مع قيام المعنى بالذات فان انواع الروائح لم يشتق لمحالها اسماؤها ولو كان كما ذكر لوجب ان
يشتق لمحالها واسماؤها قال الشارح رحمه الله الاشاعرة انما قالوا بذلك اذا كان معنى القيام واللفظ
الموضوع بازائه اذ الاشتقاق لا يمكن من دون وجود الاصل يشتق منه وانواع الروائح
ليست مشتملة على هذا الشرط انتهى ومفهوم المشتق شيء ما له سواد ولا يدل على خصوصية ذات
الاسود بل انما استفاد من امر خارج عن مفهومه بطريق الالتزام ومن هنا قيل ما دل
على ذات مبهمة باعتبار معنى معين وانما كان كذلك بدليل صحة قولنا الاسود جسم فانه لو قيل
فكانه قيل [illegible] وليس مثل قولنا الجسم ذو السواد جسم وسبب الغلط التلازم في الوجود في
بعض المشتقات **الفصل الخامس** في الترادف وهو الترادف لغة التتابع والمراد به التتابع و
اصطلاحا قيل هو اللفظ الدال على الانفراد على ما دل عليه لفظ اخر بحسب اصل الوضع من جهة
واحدة وقيل جنس اللفظ بالمفرد كما في المفتاح فاللفظ كالجنس وتقييد الدلالة يخرج المهمل وتقييد
الانفراد يخرج التابع والمتبوع وباعتبار اصل الوضع يخرج اللفظ الدال على معنى مجازي
دال عليه لفظ اخر مجازي واللفظ على معنى حقيقي دال عليه اخر مجازي وقيد اللفظ بالمفرد
لاخراج الحد مع المحدود وهو قيل هو يخرج بوحدة الجهة فلا حاجة الى التقييد بالمفرد لاعتبار
وحدة الجهة عنه فيمكن ان يقال بان مثل قولك الانسان قاعد والبشر جالس يصدق كل منهما
انه لفظ دال على ما دل عليه لفظ اخر بحسب اصل الوضع من جهة واحدة فان سميا مترادفين

فذلك

بما سبق

فذلك ولا احتيج الى قيد الانفراد الا لاخراجهم كما هو الظاهر وانما ترك الشارح تعريفه اكتفى
في تقسيم الالفاظ واعلم انه قد ذهب شذوذ من الناس الى امتناع وقوع الترادف في كلام
لغة العرب [illegible] واحتجوا بان الاصل عند تعدد الاسماء تعدد المسميات واختصاص
كل اسم بمعنى غير معنى الاخر ولانه لو وقع لعري الوضع عن الفائدة اذ الواحد كاف في الافهام فلا فائدة
في وضع الاخر والجواب اما الجواز العقلي فلا سبيل الى انكاره اما بالنسبة الى الواضع واحد فلا
يمتنع عقلا ان يضع لفظين على معنى واحد ثم يتفق الكل عليه واما بالنسبة الى الواضعين فلا يمتنع ان
يضع احدى القبيلتين احد الاسمين على معنى وتضع الاخرى اسما من غير شعور كل قبيلة بوضع
الاخرى ثم يشتهر الوضعان بعد ذلك وذلك واضح وعدم الفائدة ممنوع كما ستعرفه والى
هذا اشار بقوله وهو اي وقوع المترادف في لغة العرب واقع موجود مثل الحيوان المفترس
بالنص من اهل اللغة وغيرهما ما اكثر دوره في اللغة وعلم بالاستقراء بل الظاهر انه اذ لو لم يكن
جائزا لم يكن واقعا ولا امكان ان تضع قبيلة لفظا للمعنى الذي وضعت له القبيلة الاخرى لفظا
اخر من غير شعور احدهما بالاخرى واشتهر الوضعان [illegible] وهذا هو السبب الاغلب
في وضع الالفاظ المترادفة كما صرح به هذا بالنسبة الى الواضعين واما الباعث عليه من واضع واحد بان
يضع كليهما للمعنى التسهيل اي تسهيل التعبير عن المعنى في النظم والنثر اذ بذلك يصير قادرا على تادية
المعنى باحدهما ان شاء او باحدهما عند نسيان الاخر والقدرة اي والباعث ايضا القدرة على الفصاحة
اي البلاغة ولقيام الوزن باحد اللفظين دون الاخر كما في قول [illegible] اسقيا يوم النوى
بلحظ [illegible] وفرق الجمع بين الخيف والوسن ولو قال [illegible] لم يستقم الوزن ولو قال
بين الوسن النوم لم يستقم الوزن ولا القافية وكذا القدرة على السجع وتوافق الفاصلتين
من النثر في الحرف الاخير والفواصل والاسجاع في النثر بمنزلة القوافي في النظم وتمثيل ذلك
باحدهما فقط كقولك ما ابعد ما فات وما اقرب ما هو ات ولو عبرت بالقريب لم يحصل السجع
وكذا القلب وهو ان يكون الكلام بحيث لو عكسته وبدأت بحرفه الاخير الى الحرف الاول كان الحاصل
بعينه هو هذا الكلام مثل وربك فكبر ولو عبرت بالله لم يخرج هذا المعنى وكذا التجانس
والتام منه ان يتفق اللفظان في انواع الحروف وفي اعدادها وهيئاتها وقد يتفق بالترادف
مثل اشتريت البر وانفقته بالبر ولو عبرت بالقمح والحنطة لفات المطلوب وكذا قولهم
[illegible] ولو عبرت بالواسع لفات ذلك وكذا غيرها من انواع البديع المطلوبة لارباب الادب

يحصل بواحد منهما

والمبالغة اذ قد يلتبس باحد المترادفين في بعض الاحوال كالمطابقة وهو ذكر معنيين متقابلين اذ قد
يفهم احدهما دون الاخر وذلك اذا كان احدهما موضوعا بالاشتراك لمعنى اخر كما تريد فاعلم يحصل
باعتبار ذلك المعنى الاخر التقابل دون صاحبه اى لا يكون صاحبه موضوعا للمعنى الذي

لبعد الذهن

يحصل التقابل باعتباره كما في قول الحريري انقادي خشناء خشن من عشكم فقال له البغدادي في
خشناء خشن [illegible] كم فوقع التقابل بين الحسن والجبار بوجه وهو ان يريد بالحسن الحسين و
بالجبار خلاف الاشد ووقع التناسب بينهما ايضا بوجه اخر وهو ان يريد بالحسن النبت المعروف
وبالجبار القثاء ولو قال حسناء حسن [illegible] لم يحصل التقابل اصلا بل كان هناك مناسبة
كما افاده الشارح المحقق واعلم ان ما تكلف ما تكلف لدفع اعتراض الشارح بانه لا مدخل للترادف
في تيسير المطابقة اصلا اذ المعتبر فيها الجمع بين معنيين متقابلين من غير تعرض للاسم الاعم ولا من شرط
فيها الاتفاق بين اللفظين في الوزن والحرف الاخير ونحوها ثم انك تعلم ان التقابل مع التناسب
في هذا الكلام انما ينشأ من اشتراك كل من الحسن والجبار بين المعنيين فلاشتراك الجبار بين
المعنيين مدخل في حصول التقابل بخلاف كونه مرادفا للتقابل اذ لا اثر له في ذلك قطعا وانا
لو فرضنا ان القثاء لم يوضع لمعناه لم يفرق الكلام في التقابل اصلا ثم اذا فرض وضع القثاء لمعناه
مقدما على وضع الجبار له كان لو وضعه له مع ملاحظة وضعه للمعنى الاخر دخل في حصول التقابل
ولعل هذا هو المطلوب اذ يكفي [illegible] المنع ولا يدفع [illegible] لو عكس الفرض لم يكن لوضع القثاء دخل في
حصوله واعلم ان المترادف خلاف الاصل لان [illegible] اللفظ الثاني معرف لما عرف به الاول كان
بلا فائدة [illegible] علامة ثانية لتحصيل المعرفة بها معا ولا تم امتناعه قيل ولانه محوج
المخاطب الى حفظ جميع الالفاظ المترادفة اذ لولاه لاختل الفهم لاحتمال ان يتكلم باللفظ المعلوم
لاحد المخاطبين غير اللفظ المعلوم للاخر فيفهم المخاطب الا بعلم احدهما مراد الاخر فلا بد
من حفظ الجميع لكن [illegible] لتيسير الفهم فتأمل فتزداد المشقة وعلى [illegible] من اثبات المترادف [illegible] به
اراد الاشارة الى بيان ما يتوهم فيه الترادف ولم يكن منه وليس من احكام الترادف كما في ظن
بعض التابع ومتبوعه واليه اشار في قوله ويمكن افراده اى افراد المترادف بمعنى يمكن
اطلاقه منفكا عن ذكر مرادفه كقولهم [illegible] هذا [illegible] الانسان ولو [illegible] بخلاف التابع كنطشان
في مثل عطشان نطشان فانه لا ينفك منفردا عن متبوعه ولو افرد لم يدل على شيء اصلا بخلاف
عطشان فانه دال على معناه مجموعا ومنفردا فيتضح [illegible] عن التعريف بقيد الافراد وان لعل

يعني

٧ المؤكد

يعني بعبارة اخرى ان احتاجها التقييد [illegible] المؤكد والمؤكد فقد زعم قوم انهما مترادفان وليس كذلك
بقيد التقوية دلالة المؤكد على معناه بعضه تكرار [illegible] لدفع توهم التجوز او السهو والمراد ذلك في
الاخير لكن المعنى اذ المترادفان [illegible] بذلك اللفظ البتة وكل منهما مفيد لاصل المعنى علم من التقييم
وان ذلك [illegible] بقوله والمؤكد يفيد التقوية لا اصل المعنى فلا فائدة المؤكد والذي ينبغي ان يعلم هنا
ان المراد بالتاكيد ما هو بتكرير اللفظ المفرد بعينه من غير تقييد لعدم الحاجة الى بيان الفرق بين المترادف
وبين التاكيد المعنوي الذي [illegible] عن مدلول الاول ولا بعينه وبين التاكيد اللفظي للجملة وهو مركب لا
شيء من المترادف غير مركب وان المراد بالتابع ما هو مثل عطشان نطشان كما ذكرنا فالقطع بان التابع
هو [illegible] باعتبار [illegible] من جهة واحدة [illegible] بدل الاول ولانه [illegible] كالمقابل التاكيد و
لان [illegible] غير مدلول الاول [illegible] عبارته تقتضي ان يكون المترادفان كما افاده بعض
المحققين [illegible] الحد الحقيقي والحد [illegible] زعم قوم انهما مترادفان ولذلك قالوا ان الحد لا [illegible] بل
فقط باللفظ [illegible] كما اشار اليه بقوله والحد يدل على الشيء [illegible] وهو من [illegible] انه
التي هي اجزاؤه المعدودة المفصلة [illegible] بالجملة اى [illegible] الشيء الواحد وهو المحدود [illegible] الحاصل
يدل بالمطابقة بتمامها نفس المدلول [illegible] والحد يدل بالمطابقة بتمامها على [illegible] المدلول او [illegible] متعلقة [illegible]
وانت خبير بان [illegible] التاكيد [illegible] في اللغات معلوم بالاستقراء [illegible] ولهذا
[illegible] في القران [illegible] ان الاصل [illegible] التاسيس التاكيد لان الافادة خير من
الاعادة [illegible] ان التاكيد [illegible] يحتاج اليه في بعض المواضع [illegible] يجوز ان يوضع لفظ
اليه ويمكن اقامة كل واحد من المترادفين مقام صاحبه مطلقا اى يجوز استعمال احدهما مقام
الاخر لان التركيب اى صحته من عوارض المعاني دون الالفاظ اذ المقصود [illegible] المعنى المركب كما
[illegible] لا تختلف [illegible] احد المترادفين مقام الاخر لاتحاد المعنى [illegible] بالمعنى
كما سيجيء ولا حجر في المركب التركيب [illegible] المعنى المقصود وذلك معلوم من اللغة قطعا [illegible] ومنع
بعضهم من قيام احدهما مقام الاخر مطلقا لانه لو صح لصح خداي اكبر كما يصح الله اكبر واللازم
منتف واجيب بانه [illegible] جوازه في القران او في تكبيرة الاحرام [illegible] في الصلاة فهو باطل قطعا للتعبد
لهما بتعينها وانه [illegible] في غيرهما فهو [illegible] سواء كانت [illegible] واحدة او اكثر وقال بعضهم بالتفصيل و
هو الجواز عند اتحاد اللغة والمنع عند اختلافها وهو راى صاحب المنهاج لئلا يلزم اختلاط
اللغتين وهو ضعيف [illegible] لا يلزم [illegible] باعتبار كل من اللغتين ولعله [illegible]

المشترك

بالنسبة الى اللغة وان جاز عقلا وفيها **الفصل السادس في الاشتراك وفيه مباحث الاول**
المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين فاكثر وضعا اولا من حيث هما كذلك فخرج المترادف
بقوله لحقيقتين والمنفرد وخرج بالوضع الاول لها المجاز فانه موضوع لحقيقتين وهما موضوعه الاصلي
ومعناه المجازي وخرج المنقول اليه ونحو لما من حيث هما كذلك خرج به المتواطئ المتناول للمختلفين
لا من حيث الاختلاف بل من حيث اشتراكهما معنى وهذا التعريف اورده في شرح المنهاج في المحصول وليس
فائدة القيود على ما ذكره المص الا ان لفظ مختلفتين كان سقط من قلم الناسخ فعبارة المص لا توجد
في تعريف الامام ويرد عليه شيء لان التعريف يقتضي الاول ينبغي ان يراد بالوضع هنا تعيين
اللفظ للمعنى ليدل عليه بنفسه اي لا بقرينة فيدخل فيه الوضع الشخصي والاصل في النوع ولا يدخل في
المجاز وضع هذا المعنى اتفاقا على ما سيجيء تحقيقه فلا حاجة الى اخراجه بالوضع الاول بل هو لاخراج
المنقول فقط نعم لو اريد به تعيين اللفظ مطلقا الشامل الشخصي والنوعي بتعميم قلنا ان في
المجاز وضعا نوعيا لاحتيج الى اخراجه به لكن يرد عليه جواز انصاف اللفظ بالاشتراك بالنظر
الى معنيين مجازيين مع المعلوم انتفائه لا يقال كيف يرد ذلك وقد اخذنا لكون الوضع لها اوليا
بمعنى انه لا يلاحظ فيه المناسبة بين ذلك المعنى ومعنى اخر ومن المعلوم ان المناسبة هناك
بين كل من المعنيين المجازيين والمعنى الحقيقي ملحوظة لانا نقول لو اريد بالوضع الاول ذلك لم ينصف
المنقول الموضوع لمعنى اخر غيرها نقل اليه بالاشتراك ومن المعلوم خلافه بل المراد بالوضع الاول ان لا
يعتبر في الوضع الثاني مناسبة للمعنى الاول وهو متحقق هنا كما افاده بعض الافاضل وانت المراد
بالوضع الاول ما لا يلاحظ فيه الوضع السابق حين الاستعمال وان لوحظ فيه حين الوضع ومن
المعلوم ان المنقول موضوع بالوضع الاول لهذا المعنى فلا يخرج المنقول الموضوع لمعنى اخر عن الاشتراك
وهذا مصرح به في كلامهم فان قلت لا بد في المشترك من تعدد الوضع وهنا وان كانا موضوعا على
المجازيين الا انه بوضع واحد لا بوضعين فلا يلزم ما ذكرت قلت هذا حق الا ان للسائل ح
ان ينقل الكلام الى النقض باللفظ المشترك بين معنيين حقيقيين ولكل منهما او لاحدهما مجازات
متعددة فيلزم بمقتضى التعريف ان يكون ذلك اللفظ مشتركا بين احد المعنيين الحقيقيين وجميع مجازات
المعنى الاخر وهذا ايضا معلوم الانتفاء الثاني قيل القيد الاخير مستغنى عنه لان المتواطئ لم يوضع
لمعان متعددة بل وضع لمعنى مشترك بين امور مختلفة فهو خارج بالقيد الاول واقول يمكن ان
يقال المتواطئ لما جاز اطلاقه بطريق الحقيقة على ان انه موضوع لها حقيقة وليس كذلك بل هو موضوع

للفظ المشترك

فيها عام

للفظ المشترك فاحتيج الى الاحتراز عنه لو ضمها الثالث ينتقض التعريف باسماء الاشارة اذ الوضع
والموضوع له كل واحد من الخصوصيات على بعض الاوجه فتدخل في التعريف ولا يتقض زيادة قيد
بخرجه وهو ان يكون الوضع لكل واحد من المعاني باوضاع متعددة كما فعله المص في ح ويتنقض
ايضا بالموضوع لحقيقتين على سبيل الجمع كلفظ الاعلام الاشخاص فانه ليس بمشترك فلا بد من زيادة على
البدل ايضا ان اريد باللفظ الجنس على ما هو من الواحد انتقض بالالفاظ المتباينة وان اريد به الواحد خرج
به المترادف فيكون قيد لحقيقتين لاخراج المنفرد فقط ثم اعلم انهم قد اختلفوا في اثبات الاشتراك
على وجوه اربعة احدها وجوبه اي يجب بحكم المصلحة العامة ان يكون في الفاظ اللغة مشترك ثانيها استحالته
ثالثها امكانه مع عدم وقوعه رابعها وقوعه وهو مختار المحققين واليه ذهب المص واستدلوا عليه لوقوعه
في اللغة كالجون والقرء والجليل فان الذهن يتردد في معنى اللفظ منهما عند اطلاقه ولم يفهم المراد
الى القرينة ولم يفهم منه معنا معينا وذلك دليل الاشتراك اذ لو كان من المتواطئ وحقيقة او مجاز كان
فالاول ان كل مستعمل في معنيين هو اصل السبق الى الفهم والمشترك او المجاز الحقيقي لوجوده لما سبق
والدليل على جوازه انه لو لم يكن جائزا لم يكن وقوعا لانه لا مانع عقلا لامكان وقوعه اي وقوع الاشتراك
من القبيلتين القبيلتين بان تضع كل منهما لفظا لمعنى وتضعه له الاخرى من غير شعور الاخرى بوضعه
الوضعان وهذا هو السبب الاغلب في الاشتراك او وقوعه من القبيلة الواحدة وتكون الفائدة الاجمالية
موجوده وان انتفت التفصيلية كما في اسماء الاجناس فانها لا تدل على تمايز ما تحتها ولا تفصل
باسمائها ذلك بل المفهوم منها امر مجرد التعريف الاجمالي فقد يكون غرض المتكلم بالتفصيل ولان
في التفصيل حينئذ مصلحة اخره للمتكلم او المخاطب او غيرهما واحتجاج النفاة للاشتراك بالاخلال
بالفهم على تقدير عدم القرينة بان وضع اللفظ المشترك يخل بالفهم اذ الوضع يساوي دلالته بالنسبة الى
معنييه مع خفاء القرائن فيختل الفهم وذلك مفسدة تضعيف بالرفع خبر المبتدأ اي احتجاجهم
المذكور ضعيف لان مع القرينة لا اخلال ح وحصول الفهم التفصيلي ولان الفائدة الاجمالية مع عدم
القرينة موجوده وليس للمقتضى الفهم الا الفهم التفصيلي في كل اللغة بل قد يقصد الاجمال كما يقصد
التفصيل كما في اسماء الاجناس على ما سبق فانها واضحة اتفاقا مع عدم دلالتها على خصوصيات
مسمياتها ولو صح الدليل لما وقعت بقي ما ذكرتم والحاصل ان ارد ثم انه لا يفيد الغرض التفصيلي
فاسماء الاجناس كذلك وان اردتم انه لا يفيد اصلا فمم لافادته الغرض الاجمالي القابل للوجوب ونحوه
بوجه من الوجوه لم يكن وانما خالف الكثر المعاني من الالفاظ الدال عليها والمثال الحجة فالعلوم منه بيان الالفاظ

اولا والثاني

ان المعاني غير متناهية لان الاعداد احد انواعها وهي كذلك والالفاظ متناهية فلا يخلو اما ان يوجب المعاني
فيلزم خلو المعاني من الالفاظ مع انها مقصودة بالافهام وكلاهما لا اشتراك فيتعين وهو المطلوب
وفيه نظر لانه يلزم على تقدير تمام هذا الدليل ان يتحقق لفظ مشترك بين معان غير متناهية اذ
الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية ويجب بحكم المستدل ان يكون كل معنى يوضع بازائه لفظ لكونه
مقصودا بالافهام وح يتحقق لا محالة لفظ مشترك بين المعاني الغير متناهية الباقية من المعاني التي لم
التي وضع بازاء كل منها لفظ مفرد كذا افاده بعض الافاضل واجيب عن اصل الدليل بانا لا نم ان
المعاني المتضادة كالسواد والبياض والمختلفة كالسواد والحرارة غير متناهية بل الغير المتناهي المعاني
في المتماثلة مثل افراد الفرس والحلاوة مثلا ولا يجب الوضع لخصوصياتها بل الحقيقة التي اشتركت هي
فيها كذا قال المصنف وفيه نظر اذ مراتب الاعداد انواع مختلفة غير متناهية عندهم والاولى
ان يقال على تقدير تسليم كون المسميات غير متناهية معا لا يجب لها الوضع لخصوصياتها بل باعتبار
الحقيقة التي اتفقت هي فيها اذ لا يلزم ان يوضع لكل نوع مخالف لنوع آخر لفظ على حدة كمراتب الاشد
والاضعف من الالوان والاصوات بل الكيفيات اذ من المعلوم ان ليس لكل بياض كم من موضوع لخصوصه
وح نقول ان لم تقصد تلك الالفاظ بخصوصها فيكفي ذلك اللفظ مثلا ان يقال كل فرس وكل بياض وان
قصدت خصوصياتها فيقال استعمل اللفظ في العدد والمشترك وتفهم الخصوص من القرائن الخارجية فلا
يلزم كون استعمال اللفظ هنا مجازا اذ لا استعمال اللفظ الا في المعنى العام الذي وضع بازائه وذلك
كذا افاده ذلك الافاضل وبه فرح سلمنا ان المعاني غير متناهية لكن لا نم ان الالفاظ متناهية قوله
لتركبها الخ منقوض باسماء العدد الغير متناهية مع تركبها من اثني عشر اسما عما سلمنا كون المعاني غير
متناهية وان الالفاظ متناهية ولا نم بطلان الثاني اذ المقصود بالوضع من المعاني متناه وهو التي
يحتاج الى التعبير عنها لكونها مقصودة ولا يعود رفضه متناه ورد بانا لا نم ان العلة الثانية
بل الضعف لكثرة المتناهية على ان ليس كل متناه لا يتحقق له نصف وانما ذلك في الغير المتناه تحته
المتسق النظام المرتب كالايام والشهور واما فيما لم يكن كذلك فلا نم كالنهايات فيما اذ لا تناف
بين الحيثيات الا ان يتمسك بالعمليات التي لها ترتب باتساق كالايام ولعل المراد الثاني ان
الوجود يطلق على الواجب والممكن حقيقة ووجود الشيء عين حقيقته واجبا كان او ممكنا على
ما هو مذهب الاشعري فيكون وجود الواجب مخالفا لوجود الممكن لتخالف الحقيقة فيكون الوجود
مقولا عليهما بالاشتراك اللفظي واجيب بان الاختلاف في الوجوب والامكان لا يمنع الاشتراك

المعنوي

المعنوي لانهما داخلان في ذاتي القديم والحادث واللازم منه اختلاف الذاتين لا الصفة بيان الحصر احتياج
الى الذاتين ان تلك الصفة في القديم واجبة لذات القديم سبحانه بمعنى ان ذاته تقتضيها اقتضاء تاما
وليس الحادث يوجبها في القديم انها واجبة بذاتها كيف والوجوب الذاتي في الصفة احتياجها الى الموصوف
وعلى هذا فامكانها في الحادث ان ذاته لا تقتضيها كذلك لاستحالة ذلك في الصفة الممكنة في نفسها الواجبة
في الحقيقة تابعة للذاتين تقتضيها احدهما دون الآخر وحاصل رجوعهما الى الصفة يستلزم كون احد
الصفتين مخالفة للاخرى في الحقيقة ولا ما يمنع ذلك من اشتراكهما في امر عام يوضع اللفظ بازائه
كالسواد والبياض المشتركين في معنى اللون وهو باطل لانا نقول ننقل الكلام الى ذلك الامر العام
المسمى بالوجود فانه واجب في القديم ممكن في الحادث كذا افاد الشريف واعلم ان جمهور المحققين
على ان الوجود المطلق مشترك بين جميع الموجودات بالاشتراك المعنوي ولم يخالف في ذلك غير
الاشعري كما نقله الاصفهاني فانه ذهب الى وجود كل شيء عين ماهيته والاشتراك في اللفظ
والمحققون على بطلانه وان الوجود المطلق زائد على الماهية وانه مقول بالتشكيك على
الموجودات ثم وجود الواجب الخاص عين ماهيته والوجود المطلق زائد عليه ووجوده الخاص الذي
هو حقيقته وتحقيقه في الكلام وانت خبير بان الدليلين المذكورين على تقدير التمام انما يدلان
على ان الاشتراك واقع ولا يلزم منه الوجود ولا ابن حاجب لان الوجود من الالفاظ العامة التي
يجب وقوعها في اللغات للاحتياج الى التعبير عنها فيجب وقوعه وقد ثبت اشتراكه فوجب
وقوع المشترك لانا نقول لا نم وجوب وقوع الالفاظ بل جاز ان يوضع لكل واحد من الواجب
والممكن لفظا آخر ويوضع لاحدهما لفظ الوجود للآخر غيره ولا الفاضل العصام وما خالج
عن ذهني التوجيه **البحث الثاني** في اقسام المشترك باعتبار احوال مفهوماته
اي معانيه الموضوع لكل واحد منهما مفهوم اللفظ المشترك وقد يتباينان سواء كانا متضادين
او مختلفين او متخالفين والاول كالحيض والطهر الذي هما مفهوما القرء اذ هو الموضوع لكل منهما
لفظ القرء والسواد والبياض فانه موضوع لكل واحد منهما لفظ الجون والثاني كمعاني العين
المتكثرة وقد يتواصلان فيجوز اجتماعهما اما ان يكون احدهما جزء الآخر كالممكن المشترك
بين الممكن العام والممكن الخاص فان الاول لكونه سلب الضرورة الذاتية عن الطرف المخالف
جزء للثاني لكونه سلبا عن الطرفين او يكون احدهما صفة للاخرى سواء كانت صفة لازمة
للاخرى كالشمس للكوكب المعين وضوئه اللازم له او مفارقة كالاسود للجسم به فان لفظة الاسود

مشترك بين المعنى الوصفي اعني ذات ما لها سواد والمعنى الاخر الذي هو نفس الذات المخصوص المتصفة من
بالسواد ثم اطلاق الاسود على هذا الشخص وعلى القار بالمواطئ ان تصدق بالاطلاق الاول
لا لها اخر ذلك المعنى الذي هو مشترك بينهما اعني ذات ما لها بالسويه والاطلاق بالاشتراك
اللفظي ان تصدق به اي بالاطلاق لفظ الاسود على الشخص اللقب معنى تصدق اطلاقه عليه من حيث انه
لقب له وهو موضوع بازائه لتباين مفهوميهما اذ مفهوم الاسود بالنسبة الى القار المعنى الوصفي
لا غير ومفهومه بالنسبة الى الشخص وهو الذات المخصوصة من حيث لم يعتبر فيه التعريف في
المشترك على الوضع الشخصي كما عرفت ان وضع المشتقات نوعي فلا اشتراك بين هذا الشخص
وبين المعنى الوصفي هذا وقد يوجد قسم اخر كالمشترك بين الجزء والصفة كالناطق للمدرك و
اللافظ ومنع بعضهم من الاشتراك اللفظ بين علم الشيء ووجوده يعني بين السلب والايجاب
وان جاز بين الضدين لان القائل به مشترط في الوضع بحيث اذا اطلق استفيد منه معناه
والا كان الوضع عبثا ومثل هذا اي في الوضع لوجود شيء وعدمه لا يتحقق لهذا المعنى و
استفادة المعنى مع الاطلاق فيه لانه لا يفيد الا التردد بين النفي والاثبات وهو اي التردد
معلوم لكل واحد قبل الوضع وبعده فلا يكون للوضع فائده وهو اي ما ذكره المانع من الايجاب
لجواز وقوعه اي وقوع المشترك من واضعين في غير شعور احدهما بوضع الاخر كما مر
وهو السبب الاغلب فيه على انا نقول لو كان من واضع واحد ثم ايضا عند نسيان الوضع

يجوز

الاول **البحث الثالث** في انه هل يجوز استعمال المشترك في جميع معانيه ام لا جوزه قوم
مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل ثالث فمنعه في المفرد وجوزه في التثنية والجمع والنفي نفاه
في الاثبات واثبته في النفي ثم اختلف المجوزون فقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة واخرون
بطريق المجاز والمنقول عن القاضي والمعتزلة انه يصح اطلاقه حقيقة ان صح الجمع بين ارادتها
في اطلاق واحد وان كانا متضادين كما يقال رايت الجون بخلاف صيغة افعل للوجوب
والتهديد اذا عرفت هذا فاعلم ان للمشترك احوالا ثلاثة الاول اطلاقه على كل واحد من
معانيه على سبيل البدل بان يطلق تارة ويراد هذا ويطلق تارة اخرى ويراد ذاك و
لا نزاع في صحته وفي كونه حقيقة الثاني اطلاقه على المجموع المركب من حيث هو مجموع بان
يراد به في اطلاق واحد المجموع المركب من المعاني بحيث لا يفيد ان كلا منهما مناط الحكم
ولا نزاع في امتناع ذلك حقيقة ولا في جوازه مجازا ان وجدت علاقة مصححة كان

قيل

اسماء عليه

قيل علاقة الجزء والكل مختصة بما قطعا قلنا ليس كما يعتبر جزء من مجموع يصح اطلاقه
للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض بناء على الظاهر منه الثالث اطلاقه على
المجموع باللفظ اي بحيث يصح احدهما وللانزاع فيه وفي كونه مجازا الرابع اطلاقه على احد المعاني
من غير تعيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا او ذاك وذلك مثل ان يحمي قرءا اي طهرا او حيضا
قال المحققون انه لم يوجد في كلام القوم ما يشعر باثبات ذلك او نفيه الا ما يشير اليه كلام المفتاح
من ان ذلك حقيقة المشترك عند التجرد عن القرائن واعلم ان هذا القسم من اطلاقه على مفهوم احدهما
والارادة ذلك المفهوم الخامس اطلاقه على كل واحد منهما معا بان يراد به في اطلاق هذا وذاك على
ان يكون كلا منهما مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي وهذا هو محل النزاع وذلك بخلاف المجموع
كما عرفت من انه لا يلزم فيه ان يكون كل منهما مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي والحاصل ان الفرق
بينهما هو الفرق بين الكل الافرادي والكل المجموعي وهو مشهور والمحققون جعلوا الاقسام اربعة وكانهم
لم يفرقوا بين الاستعمال في احد المعنيين بلا تعيين واستعماله في مفهوم احدهما ليطلق ذلك من تتبع كلامه
ولم يتعرض لاطلاقه في مفهوم احدهما او صحح اللفظ اذا عرفت هذا فمنعه ابو هاشم وابي
الحسين وفخر الدين المجوز بطلق المجاز في المفرد واختاره المصنف فقال ولا يجوز استعمال
اللفظ المشترك في معانيه الا على سبيل المجاز لانه ان كان موضوعا للمجموع كما هو موضوع للافراد فان
اريد به المجموع خاصة فهو استعماله في البعض اي في بعض معانيه والنزاع فيه وان اريد به المجموع
والاحاد لزم التناقض لان ارادة الاحاد تقتضي الاكتفاء بكل فرد وارادة المجموع تقتضي عدم
الاكتفاء الا به اي بالمجموع وحاصله انه موضوع بازاء ثلاثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا
والمفروض استعماله في جميع معانيه واحدها معا فيكون جمعا بين النقيضين وهو محال وان لم يكن
استعماله في المجموع استعمالا في جميع ما وضع له فيكون مجازا وان لم يكن موضوعا له اي للمجموع كان
استعماله فيه مجازا قيل الملازمة ممنوعة لم لا يكفي الوضع لكل واحد في الاستعمال في الجمع حقيقة
كذا في المنهاج قال الفاضل العبري هذا المنع مكابرة اذ المجموع على تقدير عدم الوضع له معنى مجازي
لغايرته لما وضع له وهو كل واحد فاللفظ موضوع له ويكفي في الاستعمال فيه في المجموع لهذا
المعنى الوضع لكل واحد وكونه بعض ما له موضوع وانما يصح ان لو اريد بالكل المجموعي وان اريد
هذا المعنى فيختار انه غير موضوع ولا يلزم عدم الاستعمال فيه حقيقة اذ النزاع الاستعمال في الجمع
بالمعنى الاول قال البدخشي يمكن حمل عبارة المنهاج على هذا لانه يدل ذلك تعبيره بلفظ المجموع

في الجميع من

في السؤال الجميع في الجواب يعني هو مستعمل في الجميع بمعنى كل واحد ويكفي فيه الوضع لكل واحد الا انه مستعمل
حيث هو كما ذكر السائل حتى يتوجه ذلك فان قلت هذا المجموع شئ وذلك شئ وكل منهما لا اعتبار للعموم
فيه وان كان افراده باسمه فيلزم الاستعمال في احد المدلولات قلنا معنى الوضع لكل واحد ليس
الا وضعه لهذا وذاك الا ان استعماله فيه ليس الا استعمالا في هذا وفي ذاك من حيث ان كلا منهما
وضع له لا المجموع وما قيل انه لا فرق بين المجموع وكل واحد ههنا اذ لا يحصل عند الاجتماع كالعشرة
الحاصلة من احادها كما حققه الطوسي في شرح الاشارات مدفوع بان في الاول يعتبر المجموع شيئا
واحدا ويكون كل واحد جزءا وفي الثاني يعتبر كل واحد براسه شيئا على انهم استعملوا الاسم على
الافراد المعينة مجازا انه اذا اطلق سبق منه الى الفهم ان المراد منه اما هذا واما ذاك لا ان كل
واحد منهما وهو علامة الحقيقة في احدهما دون الجمع وذهب القاضي ابو بكر من الاشاعرة وابو
علي الجبائي وعبد الجبار والشافعي الى جواز استعمال المشترك في معانيه حقيقة ووجوب
حمل اللفظ عليه عند التجرد عن القراين المعينة للمراد لقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي والصلوة
منه تعالى المغفرة ومن الملائكة الاستغفار وكلا المعنيين مراد في الآية اذ لا يراد منه تعالى المغفرة
دون الاستغفار وفي الملائكة العكس والوقوع دليل الجواز ولقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من
في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال وكثير من الناس والسجود من الناس وضع
الجبهة على الارض ومن غيرهم الانقياد والمراد بالآية كلا المعنيين اذ لا يتصور من الناس الجمع للانقياد
ولو اريد الانقياد لشمل الجميع لما قال وكثير من الناس فوقع المشترك ودليل وجوب الحمل على
الجميع عند التجرد هو قوله ولان حمله اي حمل المشترك عند التجرد على البعض تحكم دون ترجيح من غير
مرجح وعدم حمله على شئ اصلا اضطراب لعدم الافادة واهماله قال البدخشي وفيه نظر لان الاجماع
لبطلان الاهمال بمعنى التوقف الى ان يظهر دليل الرجحان والاقرب ما قيل ان هذا لان الاشتراك
عندهم عام في المختلفات كالعام في المتفقات كما نقل حجة الاسلام الشافعي وابو بكر والعام يجب
حمله على الجميع عند عدم القرينة واعلم ان صاحب المنهاج انما نقل الوجوب عن الشافعي وابو بكر و
حكاه بلفظ نقل الامام نقله في البرهان عن المرتضى والشافعي وعبد الجبار والامدي [illegible] سهل والجواب
ان الجمع مختلف في الدليل الاول والنقل يراد الله يصلي وملائكته يصلون قلنا نتكلم كما ذكرنا في
الدليل الرابع على انه حقيقة في كل واحد منهما بدلا والحمل على الجمع مجازا كما تقدم وسيأتي ان
المجاز والاضمار متساويان ثم رجحنا المجاز لا قيل وفيه نظر واجاب في التنقيح بانا لا نم الاشتراك

٤

الصلوة بين

للنبي

الصلوة بين المغفرة والاستغفار ويجوز كون المعنى واحدا حقيقيا كالدعا فيدعو الملائكة بالمغفرة
ويدعو الله تعالى بايصال الخير اليه ثم من لوازمه المغفرة وهو بمعنى قول من قال الصلوة منه مغفرة
لان الصلوة وضعت لهما او واحدا مجازيا كارادة الخير ثم اختلف هذا المعنى لاختلاف الموصوف
فلا باس به ولا يكون هذا من باب الاشتراك وضعا انتهى وانت خبير بانه يرد عليه ان المجاز
خلاف الاصل وكذا التقدير وهو هنا (?) سيما اذ كان المقدر ليس بمعنى المذكور والسجود في الدليل
الثاني المراد به الخضوع والانقياد وهو مشترك بين جميع من نسب السجود اليه وتناول الجميع
الناس ممنوع فان الكفار والمعاندين لم يجمعهم الانقياد واجاب عنه التفتازاني بان ان
اريد بالانقياد امتثال التكليف لم يصح من غير المكلفين وان اريد حكم امتثال حكم التكوين او مطلق
الاطاعة اعم من هذا وذاك لشموله كافة الناس ظاهرا ولا يبقى الا ان يكون في كثير من الناس بمعنى اخص
كوضع الجبهة وامتثال التكاليف قال البدخشي وفيه بحث لان مراد القائل القائل ان المراد هنا
واحد حاصل للكل لانه اريد باللفظ جميع معانيه ولا خفى في انه لا يتصور عدم كون هذا المعنى الواحد
معنى واحد حقيقيا كما قال في ان الله وملائكته يصلون على النبي لا يجوز ان يكون المراد معنى واحد
حقيقيا كالدعاء او مجازيا كارادة الخير وانت خبير بان ما ورد على الاول فهو وارد هنا نعم
يمكن الجواب عنه بما مر من ان التقدير والمجاز وان كانا خلاف الاصل لكن نرتكبه لما ذكرنا من
الدليل الرابع على انه حقيقة في كل واحد منهما بدلا لا معا والجواب عن الثالث القائل على تقدير
عدم الحمل على معنى تحكم مع وجوده وهي دلالة اللفظ على احدهما لا بعينه وتعيين التفصيلية
احتج المانع منها بانه لو جاز استعماله فيهما معا لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض انه موضوع
لكل من المعنيين وان الاستعمال في كل منهما واذا كان بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة
غير مريد له خاصة وانه محال بيان الملازمة ان التقدير ثلاث معان هذا وحده وهذا وحده و
معا وقد فرض استعماله في جميع معانيه فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا وكونه
مريدا لهما معا معناه ان لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادته لهما معا على سبيل البدلية
الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين منفردين من حيث ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما
وارادتهما منفردين وهو ما ذكرنا من اللازم والجواب انه هنا نشأ لقطع ان المطابق (?)
لا ابقاء لكل واحد منفردا وبالجملة فحاصل الحجة ان مفهوميهما منفردين فاذا استعمل في المجموع
لم يكن مستعملا في مفهوميه فيكون النزاع عائدا الى التسمية ذلك استعماله في مفهوميه لا الى

تحقيقا

الابطال اصل الحجة الاستعمال رد ذلك بقيل الجمهور هذا حاصل ما ذكره الشارح العضدي ثم ذكره
يتضمن اثبات صحة المشترك ومعنييه معا وانه حقيقة فيهما ويظهر منه ان المناقشة اللفظية
المذكورة لا يتوجه اصلا فتامل احتج من جوزه في غير المفرد وان كان في الايجاب مثل رايت
العيون بان غير المفرد عين له تكرير المفرد من ترى او ثلاثا فيجوز ان يراد بالواحد الباصرة
وبالاخر الفوارة وبالاخر الذهب بخلاف المفرد اذ لا تعدد فيه واجيب بان التثنية والجمع
عن الواحد والواحد غير مستعمل الا في معنى واحد لا يعطيهما علم عن استقراء لغتهم ونوقض
بجمع العلم كزيدين علما لكل فرد من جماعة فانه مشترك لفظي بينهم مع انه يراد بالزيدين جميع
معانيه واجيب بان ذلك في العلم لا يؤدي الى اللبس وفي مثل العيون يؤدي اليه لاحتمال الارادة
المختلفة او المتفقة قال الفيرخشي هذا انما يسلم الجواز في البعض والحق انه لا يجمع الا بعد التاويل
بالمتواطي كالمسمى بزيد مثلا انتهى وفيه تامل احتج المجوز في النفي مطلقا وانما ذكره في سياق
النفي فيعم والعام في افراده بخلاف الاثبات واجيب عنه بان النفي لا يرفع الا ما يقتضي الاثبات
وفي الاثبات لا تعدد وانما فيه اصل المدلول كما تقدم فالمطلب في افراده واعلم ان الذي يظهر من
المتاخرين كونه حقيقة في التثنية والجمع فهم فلا اختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي و
المجازي كاختلافهم في استعمال اللفظ المشترك في معانيه فمنعه قوم وجوزه اخرون ثم اختلف
المجوزون فالاكثر على انه مجاز والبعض يكون حقيقة ومجازا باعتبارين والاظهر جوازه بطريق
المجاز وسيجيء تحقيقه **البحث الرابع** من مباحث الاشتراك في انه على خلاف الاصل اي اذا
دار اللفظ بين الاشتراك والانفراد الذي هو عدمه كان الاشتراك مرجوحا فالحمل على الثاني
اولى لان المراد بالاصل الراجح بالقصد الاصلي الاول في وضع الالفاظ للمعاني انما هو اعلام
السامع ما في ضمير المتكلم باطلاق اللفظ وقد يتبعه اي يتبع الوضع امور اخر كالدلالة على الجزء و
اللازم القريب في المعنى وما يتبع ذلك مما هو مراده بالقرينة وانما يحصل تلك الغاية الاولية
عند اتحاد الوضع فانه على تقدير تعدده اي تعدد الوضع كما في المشترك يكون نسبة المعاني الى
الالفاظ اللفظ واحدة لاستحالة الترجيح من غير مرجح فلا يتخصص احدها بالفهم فلا يتمكن المتكلم من
افهام السامع مقصوده منها عند اطلاقه ذلك اللفظ فتتفق الغاية ولان الاشتراك دعوى
لو ثبت وبالجملة سبق ما ادعى الوضع اي وضع اللفظ فيه دون غيره فكان لا يحصل الفهم
عند المخاطب بل دون الاستفسار والاستكشاف وهو باطل بالوجدان وبيان ذلك

ان السامع

الى الفهم لسائر وجوها

ان السامع لو لم لكن اللفظ بتردد بين الفهم المعلوم وضع اللفظ بازائه والمعنى الاخر المحتمل ويمتنع تعين احدهما
فلا يترجح احدهما بلا دليل وفيه نظر لان سبق الفهم من اللفظ يتوقف على عدم اعتقاد السامع
اشتراكه لا على اعتقاد عدم اشتراكه ومع ذلك السبق لا على عدم اعتقاد الاشتراك لا على
اعتقاد عدم الاشتراك الذي هو مدعاكم وسبب سبق المعنى المعلوم وضع اللفظ له دون غيره مما يحتمل
وضع اللفظ بازائه ومجال ارادته من اللفظ على ارادة ذلك الغير متفقيه مع القول الاول ويحمله على
المعنى الثاني خاصة كذا ذكره الشارح قلت في النظر نظر اذ هو مبني الكلام على ماصح وان هذا المحتمل
لذلك المعلوم فعلينا لا يكون مرجحا للسبق والا لما كان صح ومنا فالغرض خلافه نعم لو كان ما علينا هو الاصل
ثم ما ذكره لكن الغرض انه ليس باصل بل هو مساوي لذلك المحتمل وفي كلام البدخشي ما يشير الى
ما قلنا واستدل البدخشي على انه خلاف الاصل لامتنع الاستدلال بالنصوص لاحتمال الاشتراك دون
مراد الشارع ما ظهر من المعاني ومع لا يكون مفيدة للظن فضلا عن العلم وبان المشترك اقل من غيره من الالفاظ بالاستقراء
والقلة تقيد الظن المرجوحية بل لا نعم ذلك بل الالفاظ المشتركة اكثر لان الافعال باسرها مشتركة فالماضي بين
الانشاء والخبر والمضارع بين الحال والاستقبال والامر بين الوجوب والندب وكذا الحروف بشهادة النحاة
وبعض الاسماء فيكون المشترك غالبا واجيب بان الغالب في الالفاظ الاسماء بشهادة الاستقراء مع
قلة الاشتراك فيها وايضا اشتراك جميع الافعال الماضية بين الانشاء والخبر ممنوع بل يعرض ذلك للبعض
كصيغ العقود ونحوها واشتراك المضارع مختلف فيه اذ الاكثر منهم على انه مجاز في احدهما والامر في
انه الوجوب لا يقال هذا كلام على السند لانا نقول هي معارضة بمحل الاستدلال بالاستقراء وبانه يخفى
مفهومه السامع لانه ربما لم يفهم مراد المتكلم وهاب استفساره او استنكف اذ ظن غير مراده فحكى
لغيره فيؤدي الى جهل عظيم او وقوع ثم غيره في الغلط ولهذا قيل فهم البيان السبب الاعظم في
وقوع الاغلاط تحقق اللفظ المشترك وقد يتضمن مفسدة اللافظ ايضا لانه قد يحتج بوجه الى الانفراد الفهم
بان يفسر اللفظ المشترك بالمفرد فيقع اللفظ المشترك ضايعا او يحمل اللافظ على ان السامع تقدم
الفهم فيضيع غرض اللافظ كما اذا قال لعبده اعط الفقير العين واراد الماء فاعطاه الذهب واذا
كان المشترك متضمنا لهذه المفاسد مع قلة وجوده كان خلاف الاصل علما والاولى في اثبات مرجوحيته
ان يقال انه موقوف على وضعين سواء كان الواضع واحدا او لا والانفراد موقوف على وضع واحد وما
ما يتوقف على امرين مرجوح بالنسبة الى ما يتوقف الا على احدهما بالضرورة **البحث الخامس** في وقوعه
اي وقوع المشترك في القرآن واختلفوا فيه ووقوعه فيه كوقوعه في اللغة وبدل عليه ان القرء وضع للحيض
والطهر معا لا باعتبار امر مشترك كالمعنى حقيقة وقد ورد في قوله تعالى ثلاثة قروء وعسعس فانه موضوع

اصح المانع

لا تبل كاذبه وكال ابيه تم والليل اذا عسعس والمثال الاول للاشتراك في الاسماء والثاني له في الافعال

ثم وقوعه في القران بان وقوعه فيه مع تجرده عن القرينة لا يفيد وهو يناقض الغرض الذي هو الافادة

او وقوعه مع مجامعته لها يستلزم التطويل من غير فايدة يحصل التطويل بلا فايدة لامكان بيانه بما يمنع الاشتراك

فلا يحتاج الى بيان وحاصله لزوم ما يحتاج اليه او ما لا يفيد وكلاهما نقص يجب تنزيه القران عنه و

فيه نظر اذ ربما لم يكن المعنى المقصود لفظ منفرد فلا يمكن بيانه به والجواب المنع عن المقدمتين يعني المقدمة

القايلة بان التجرد عن القرينة يناقض الغرض والقايلة بكون المجامعة لها تستلزم التطويل بلا فايدة

فانه يمكن ان الغرض يحصل مع القرينة اذا كان المقصود من اللفظ البيان المفصل وبعدها اذا كان

المقصود منه البيان الاجمالي كما في اسماء الاجناس فيطلب الاولى ثم لم في الاحكام فايدة اخرى هي

الاستعداد للامتثال اذ يبين ليثاب عليه كما يثاب على الامتثال والفايدة مع القرينة المستلزمة للتطويل

توسيع العبادة وتلك فايدة لا تحصل بالافراد تطلب الثانية وايضا التكليف بالنظر في تحصيل الاحكام

تلك القرينة للعلم بالمراد موجب للثواب وهو من اعظم الفوايد وايضا ذكر الشي مجملا اولا ومفصلا

ثانيا ابلغ واوقع كما تقرر في موضعه وايضا جاز كون اللفظ المشترك مع القرينة اخصر اخف

واخص من لفظ المفرد وايضا جاز كون القرينة حاصلة لا للتطويل ولا يستلزم التطويل ولو كانت لفظية

فلعل ذلك مما يتعلق بذكره غرض اخر كما تقول في باب المجاز ذيبا اسدا في الحمام يحصل الغرض الذي

هو اعلام كون الرجل الشجاع في الحمام ومع ذلك لم يتعين قرينة المجاز فلذا هنا تامل وقوله

والقايلان يقول دفع من جانب مانعي الاشتراك مطلقا لما تمسك به المثبتون من وجود المشتركات

وقد سبقت الاشارة ما اليه وحاصله انه يجوز فيما ادعى في كل لفظ ادعى اشتراكه لفظا ان المستعمل في

معنيين وضعه اي وضع ذلك اللفظ لقدر مشترك بين المعنيين فيكون متواطيا ثم استعمل في كل منهما

باعتبار انه فرد لاستعمال في القدر المشترك واشتهر حتى ظن انه موضوع لكل منهما او وضعه لاحدهما حقيقة

وتجوز به في المعنى الاخر لمناسبة ثم خفي التجوز لكثرة الاستعمال فتوهم انه موضوع لهما ومع

وجود هذين الاحتمالين لا يحصل العلم بالاشتراك ولا يخفى عليك ان الاحتمالين المذكورين لو نفعا النفي

ولا اتفاق من اهل الفن الاوضاع احكام اللغات من الاشتراك والحقيقة وغيرها لا ينتهي الحال فيها الى القطع

المانع من الاحتمال البعيد وما ذكروه من الاحتمال بعيد غاية البعد فلا يقدح في الحكم بالاشتراك فايدة

في السبب المقتضي اللفظ المشترك ان تجرد عن القرينة المخصصة فهل يجب حمله على كل المعاني عند المانع من استعماله

في معانيه ويحمل على الجميع عند المجوز جوازا ووجوبا عند الشافعي والقاضي وان وجدت قرينة فان دلت

على اعتبار كل واحد من المعاني تعينت ارادته من اللفظ وذلك الاجمال كقولك رايت عينا باصرة وان

اهرم

دلت على

الى ان يرجل

دلت على اعتبار كل واحد من تلك المعاني فان كانت منافية لها بقي اللفظ مترددا بينهما كالمجرد

مرجح اخر وان لم يكن منافيا فيه فعند المجوز يحمل على الجميع للقرينة وعند المانع يحمل على نحو ما بلا اعتبار

للقرينة عند الدليل الدال على المنع وان تكلم به مرتين فصاعدا يحمل على الجميع للقرينة وانتفاء المانع لجواز ان

يراد بكل تكلم معنى اخر لكن انفراد المحصول وفي المختصر قيد اذا لم تكن منافية يحمل على الجميع وقبل يقع التعارض

بين الادلة المقتضية لحمل اللفظ على كل المعاني وبين الادلة المانعة عن ارادة بعض المعاني المشترك منه فيصار

الى الترجيح وليس بجيد لان الادلة المانعة من حمل المشترك على معانيه قطعية لا تقبل التعارض وان قيلت

لكن لا تعارض هنا لاحتمال ان يكون اللفظ قد وضع لها منفردين ووضع للمجموع وان المتكلم تكلم به مرتين

واراد المجاز وحينئذ يعمل بالدليل الدال على اعتبارها معا لعدم منافاته فانه انتهى وان دلت على اعتبار

الكثير واحد فكالمجمل فيحمل عند المانع ويحمل على الجميع عند المجوز فان قلت عند وجود الدليل الموجب

لاعتبار الاكثر كيف يحمل مجملا كما اذا قال رايت عينا وصرح بالارادة الباصرة والفوارة قلنا النزاع انما

هو في مثل رايت عينا لا باصرة فان الباقي اكثر من واحد وان القرينة بمنزلة العلم عند المانع كما نقل

المحصول وان دلت على الغاء كل واحد من تلك المعاني وجب حمل اللفظ على مجازات تلك الحقايق الملغاة مع

عدم التعارض اذ يتعين تعذر الحمل على الحقيقة حمله على المجاز فان تعارضت المعاني المجازية فان تساوت

الحقايق الملغاة فان كانت متساوية في المجازية من المشترك لولا الغاء فان كانت احد المجاز

اقرب تعين الحمل به ولا يحمل عند المانع ويحمل على الجميع جوازا او وجوبا عند القايل وكذا ان كان

لبعض الحقايق الملغاة رجحان وتساوت المجازات في القرب فمجاز الراجحة راجح لكونهما احلى كما ان القوية

وقيل لا اذ حين ثبت الغاؤها لم يبق لرجحانها اعتبار وقال العبري في رجحان بعض حقايق المشترك

نظر اذ رجحانه ينافي الاشتراك واجيب بانه لا يرجح البعض بالنظر الى نفس الصيغة كما قيل في القروء

المنتفي بالخصوصية منه اولى من الطهر لا لابتنائه لا لابتنائه من الجمع به دليل القرء والقري لاجتماع الماء والكلى

ولاجتماع في الحيض لكونه دما مجتمعا في الرحم دون الطهر ومن الانتقال فقال قرا النجم اي انتقل والدم

هو المنتقل من الداخل الى الخارج وان تفاوتت تلك المجازات فان كان مجاز الراجحة راجحا كان الحمل بالرجحان دلالة

ومع التعارض اما على مذهب المانع فظ واما على مذهب المجوز فلان الراجح من المجازين قد عارض

رجحانه من جهة حقيقته

الفصل السابع في الحقيقة والمجاز وفيه مباحث الاول الحقيقة لغة

فعيلة ماخوذة من الحق وهو الثابت قال الله تعالى ولكن حقت كلمة العذاب اي ثبتت ومن اسمائه تعالى الحق

لانه الثابت لا انه مقابل الباطل المعدوم وفعيل يجيء بمعنى الفاعل اي بمعنى المفعول كالعليم والجريح ففعيله

ههنا لا يحتملهما فان كانت للفاعل فهي الثابتة من حق الشيء يحق بالضم والكسر معا اي وجب وثبت ولا

الحقيقة والمجاز

اي وان لم تكن للفاعل بان كانت للمفعول فهي المثبتة اي عبا صيغة المجهول من قولهم حققت الشي احققه
عا ما صغا عا في الاصل ثم نقلت من الثابت والمثبت الى الاعتقاد المطابق الواقع مجازا كاعتقاد
وحدانيته تعالى لانه اولى بالثبوت من غير المطابق ثم نقل من الاعتقاد المطابق الى القول الدال
عليه لهذا السبب بعينه او لمشاركته للاول في المطابقة او لاطلاق اسم المتعلق على المتعلق
ثم منه الى المعنى المصطلح لكونه مطابقا لوضع الواضع والتاء فيها لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية
الصرفة لا للتانيث اما على الاول فلان التاء لا تلحق الالفاظ الا اذا كان مدلولها مؤنثا لغة واصطلاحا
وليس هناك اذ كل من الثابت والاعتقاد والقول واللفظ المحكوم عليه الان يتكلف على تناوله بما
بالمؤنث واما على الثاني فلما الاستواء المذكر والمؤنث فيه وقال السكاكي التاء للتانيث في الوجهين
اما على الاول فلانه وصف الكلمة الثابتة ويجب في فعيل بمعنى الفاعل التفرقة سواء جرى على موصوفه ام لا
واما على الثاني فلان فعيلا بمعنى المفعول وان استوى فيه المذكر والمؤنث لكن ذلك عند الاجراء على
الموصوف فقط فيقال لفظ الحقيقة بدل النقل صفة لمؤنث غير جارية على موصوفها كما في قولهم مررت
بقتيلة بني فلان اي بامرأة قتيلة بني فلان وفي ذلك تكلف والمجاز مفعل مصدر ميمي مأخوذ
من الجواز اي الانتقال من حال الى غيرها لا الامكان لعدم المناسبة للتعدية وان قدر الواسطة فبواسطة
العبور واسم مكان منه بمعنى موضع الانتقال ثم نقل الى الفاعل اي الجائز عن موضعه اطلاقا لاسم
الجزء وهو المحل على الكل وهو مال المصدر ثم منه الى المعنى المصطلح لتعدية عن موضعه الاصلي
وهما اي لفظا الحقيقة والمجاز الاصطلاحيين مجازان لغويان كما عرفت من ان الحقيقة مجاز لغوي واقع
في الدرجة الثالثة والمجاز مجاز لغوي في الدرجة الثانية وان صار كل منهما حقيقة اصطلاحية فان
المذكور الحقيقة اصطلاحا اللفظ المفرد المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت بها المخاطبة بها
فاللفظ كالجنس وقوله المستعمل يخرج المهمل وما وضع ولم يستعمل فانه ليس بحقيقة ولا مجاز كما سيجي
وقوله فيما وضع له يخرج المجاز المستعمل في غير ما وضع له من كل وجه والقيد الاخير لادخال الحقيقة
بين الثلث واخراج مجاز الها وقد يحذف اعتمادا على ظهور الارادة قيل الحيثية في الامور الاعتبارية
التي تختلف باختلافها والمراد من المجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لاجل مناسبة لما وضع له
فبقوله غير ما وضع له يخرج الحقيقة مرتجلا ومنقولا او غيرهما وقوله لاجل مناسبة لما وضع له اراد
عما وضع له ما وضع له في اصطلاح المخاطب بطريق العام والمقابل للحقيقة وظهور السابقة الى الذهن
فتدخل فيه نحو الصلاة اذا استعملها الشارع في الدعاء لان مناسبة غيرها تضع له الموضوع له في ذلك
الاصطلاح لاستحالة مناسبة الشي لنفسه فيصدق على المنقول على المعنى المذكور لانه لان





واستعمل فيما وضع له في اصطلاح اخر لكنه مستعمل في غير ما وضع له في اصطلاح المخاطب لان كلامه
باشتراط العلاقة التي هي المناسبة كما سيجي وانما عرض لمسلوب هذا عن التكرار مع زيادة
نابع من الاستعاد فان قلت ان اريد بالوضع الشخصي خرج كثير من الحقائق اذ جميع المركبات
ومثل المعنى المثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وغيرها انما هي موضوعة بالوضع النوعي دون الشخصي
وان اريد به مطلق الوضع الاعم من الشخصي والنوعي لم يخرج المجاز من التعريف لانه موضوع بالنوع قلنا
مبنى التعريف على تفسير الوضع بتعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بافراد
ذلك اللفظ بذلك او باندراجه تحت قاعدة كلية دالة على ان كل لفظ بكيفية كذا فهو متعين للدلالة
على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له مثل كل اسم يكون كذا وكذا فهو مثنى فيشمل الوضع الشخصي
واحد قسمي النوعي دون القسم الاخر منه وهو ما يكون بثبوت قاعدة كلية دالة على ان كل لفظ متعين للدلالة
على معنى بنفسه فهو عند القرينة المانعة عن ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا
بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة التعيين فيدخل المذكورات ويخرج المجاز اذ لا
وضع له بذلك التفسير لا شخصيا ولا نوعيا اذ الوضع لم يعين اي اللفظ بنفسه للمعنى المجازي بل
بالقرينة الشخصية او النوعية فاستعماله فيه بالمناسبة لا بالوضع على ان المراد باللفظ في التعريف
هو اللفظ المفرد على ان يكون اللام للعهد كما ذكرنا فلا تدخل المركبات واما وضع بتعيين اللفظ بازاء
المعنى مطلقا فلا بد من زيادة قيد لا في التعريف اذ المجاز وضع نوعي على ذلك التفسير ايضا الا ان
من الوضع هو الوضع بالتعيين لا اول على ما صرح به الشريف في حاشية المطالع وان زيادة قيد اولا
للتوضيح لا للتصحيح وفيه نظر اذ لو حمل الوضع على ذلك لزم خروج الحرف بل الفعل على تعريف الحقيقة اذ لا
بد في الحرف من ذكر المتعلق وفي الفعل من ذكر الفاعل فلا يكون التعيين فيهما بنفسه بل مع القرينة فلا بد
من حمل الوضع على ما ذكرنا وانت خبير بان الخلاف في التعيين جار على مذهب القائل بالوجوب
النقل في المجاز وعدمه فعلى الثاني استعمال المجاز بمجرد المناسبة المعتبرة نوعها والخلاف في ان
هذا الاعتبار وضع ام لا وعلى الاول استعماله بالمناسبة المعتبرة نوعها مع الاستعمال الشخصي والنوعي
فيما ذكره وليس الاستعمال مع القرينة مستلزما للوضع بالتعيين حتى يتوقع تفرع الخلاف على
المذهبين فمن قال بوجوب النقل قال بالوضع ومن قال بعدمه قال بعدم الوضع الى كذا
افاد الشريف فاذا دليله انه لا بد في تعريف الحقيقة والمجاز على اي وجه كان من اعتبار حيثية
الاستعمال فيكون معنى الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك الى ان من حيث هو

عليه انه

مستعمل في اللغة بها التي وقعت المخاطبة بها لئلا ينتقض بالمجاز الذي له حقيقة اذ يصدق
لفظ مستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت المخاطبة بها وان لم يكن استعماله المجازي فيهما
في تلك اللغة وعلى هذا القياس ولا يخفى ان قيد الحيثية للاستعمال وهو مغاير لما سبق
من الغالب اذ لا تعويل في التعريف مع حذف القيد الاخير على لا اخراج مثل لفظ الصلوة المستعمل في
الدعاء الان تلك حيثية الوضع فلا يغني شيء منهما عن الاخر ولا يخفى عليك ان المجاز على هذا
الاصطلاح يتناول الكناية على ما قالوا ان الكناية ايضا لفظ استعمل في غير ما وضع له وان جعلها
اهل العربية قسيمة للحقيقة والمجاز وزادوا قيدا لاخراجها اذ لتعارض الاصطلاحين غير واجب
واعلم ايضا ان الحقيقة والمجاز وان كانا من صفات الالفاظ الا انه كثيرا ما يسمى المعنى حقيقة
ومجازا تسمية للمدلول باسم الدال على مثل الكلي والجزئي فهذا من المجاز لا الخطاء وحمله على الخطاء
الكلي العوام من خطاء الخواص وانما اطنبنا في هذا المقام احاطة باطراف الكلام ثم لما كان
المراد بالوضع الملحوظ في التعريف هو وضع اللغة او الشرع او العرف كما نبهنا عليه اراد
المصنف بذلك لينوع الكلام اللاحق عليه فقال واقسام الحقيقة ثلاثة لغوية وعرفية وشرعية
اذ الوضع المعتبر ان كان وضع اللغة فهي اللغوية كالاسد للحيوان المفترس وان كان غيره فهو اما
واضع غير الشرع وهي العرفية واما واضع الشرع وهي الشرعية كالصلوة للاركان ووجود الاوليين
بعني اللغوية والعرفية ظاهر اما الاولى فلان هنا الفاظا كالامثلة السابقة وضعت لغة لمعان فاستعملت
فيها لعلة وضعها فيها بحيث يفهم عند الاطلاق وهو معنى الحقيقة واما الثانية فلان للعلماء اصطلاحات
لم يوضع في اللغة لما اصطلحت غيرهم من المعاني بحيث اذا اطلقت في اصطلاحهم فهمت دون غيرها كالفاعل
عند النحويين فانه عندهم موضوع لما اسند اليه الفعل وفي اللغة للمؤثر والقياس عند الفقهاء فانه
عندهم تعدية الحكم المتعلق من الاصل الى الفرع لعلة متحدة كما سيجيء وفي اللغة التقدير والمساواة
واما الخفاء في الثالثة وهي الشرعية اسم العرف قد يكون عاما اذا لم يكن الوضع من قوم مخصوصين وتسمى
العرف العام كالدابة لذوات الاربع بعد ما كانت لما يدب على الارض وهو الغالب مع الاطلاق
العرفية وقد يكون خاصا ان كان من قوم مخصوصين وتسمى العرفية الخاصة بذلك القوم كاصطلاحات
اهل كل صناعة من العلماء وغيرهم كالفاعل عند النحاة **البحث الثاني** في الحقيقة الشرعية و
افردها لوقوع الخلاف فيها والاشتغال بحالها ونعني به اللفظ الذي نقله الشارع لا المتشرعة
من الفقهاء والمتكلمين والاصوليين ويراد منها الاسم الشرعي من موضوعه اللغوي الى معنى اخر بحيث اذا اطلقه

الحقيقة الشرعية

اي الشارع

الشرع

اي الشارع فهم من ان يتكلم على اصطلاحه المعنى المنقول اليه كالصلوة الموضوع في اللغة للدعاء ونقلها
الى الافعال المخصوصة والزكوة الموضوعة في اللغة للنمو وفي الشرع للقدر المخرج من المال والحج الموضوع
في اللغة للقصد ونقله الشرع الى المناسك المؤداة في المشاعر المخصوصة هذا الا ان الكلام اشارة
اجمالية الى الدليل المشهور على اثبات الحقيقة الشرعية وسيجيء واعلم ان المفهوم من المختصر والاحكام
والمصرح به في نهاية الاحكام ان الحقيقة الشرعية هي اللفظ المستعمل شرعا فيما وضعت له في ذلك
الاصطلاح وضعا اوليا سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند اهل اللغة او معلومين لهم لم يضعوا اللفظ
بازاء ذلك المعنى او كان احدهما معلوما والاخر مجهولا والحقيقة الدينية اسم لما يكون النوع من ذلك
وهو ما وضعه الشارع لذلك لمعناه ابتداء بان لا يعرف اهل اللغة لفظه او معناه او كليهما و
الواقع هو القسم الثاني فقط وهو ما لا يعرف اهل اللغة معناه ثم قسم المعتزلة والخوارج وبعض
الفقهاء الاسماء الشرعية الى ما اجريت على الافعال كالصلوة والصوم والزكوة والحج و
الى ما اجريت على الفاعلين كالمؤمن والفاسق والكافر وسموا الاخير الاخص بالدينية فرقا
بينه وبين الاول وجمع العقيدي الوفق الشرعي وقد نقل عنهم ايضا ان الدينية غير ذلك وجميع
وقد طال التشاجر بين الاصوليين في اثباتها ونفيها اي اثبات الحقيقة الشرعية ونفيها
بعد الاتفاق على امكانها اذ لا احالة في وضع الشارع اسماء من اسماء اهل اللغة او من غيرها لمعانيهم
على معنى يعرفونه او لا يعرفونه لم يكن موضوعا لا سماعهم فان دلالات الاسماء على المعاني ليست
لذواتها وكذا اسماء الاعلام والاسماء الموضوعة لارباب الحرف والصناعات لادواتهم ولا اعم
والخلاف انما هو في الوقوع واعلم انه لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على السنة اهل
الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد صارت حقائق فيها وانما النزاع في ان ذلك بوضع
الشارع لها وتعيينه اياها بحيث تدل على المعنى بلا قرينة فتكون حقائق شرعية او اذا
وجدناها في كلام الشارع مجردة عن القرائن حملناها على ذلك المعنى وتغليبها في تلك المعاني
المعاني في لسان اهل الشرع والشارع وانما استعملها فيها مجازا بمعونة القرائن فتكون
حقائق عرفية خاصة لا شرعية فاذا وجدها في كلام الشارع حملها على المعنى اللغوي لانه
يتكلم على قانون اللغة وهذه المقالة منهما واما في استعمال المتشرعة نحملها على تلك المعاني بلا خلاف
اما على الاول فلانه هو حقائقهم انهم يتكلمون باصطلاح الشارع واما على الثاني فلان الظاهر ان
كلامهم على عرفهم فهو بالنسبة اليهم حقائق عرفية فانما حملها بالمعنى المتنازع فيه لان معنى كلامهم ان

الحقائق

الشارع وضع هذه الالفاظ بازاء تلك المعاني فهي بمناسبة وقيل انها بسبب النقل خرجت عن
اللغوية وبسبب عدم المناسبة لم تكن مجازات فكانت موضوعات مبتدأة وفيه نظر اذ لانم
عدم المناسبة في الالفاظ الشرعية كيف واكثرها منقولات هذا وقد عرفت المتفق عليه
سابقا ونفاه القاضي ابو بكر زاعما ان ما استعمله الش من الاسماء كالصلوة ونحوها في معانيها
الشرعية لم تخرج بذلك عن وضع اهل اللغة بل هي مبقاة على حقائقها اللغوية هذا هو المنقول
عنه في المشهور ونقل عنه انها مجازات لغوية لا حقائق شرعية والحق عند الحنفية والمحققون المنقول
عنه باقي اصحابنا ما ذكره الجمهور انها حقائق شرعية ونحن اذا لخصنا الكلام بين المجامع والجواب
في ذلك اي الاثبات والنفي في غاية الوضوح وحاصله ما هو المشهور انا نقطع ان تلك الالفاظ
اسما لتلك المعاني الشرعية سابقة الى الفهم منها عند اطلاقها وهو علامة الحقيقة الشرعية ونقول
هيهنا ان قصد النافي لكونها حقائق عدم ارادة هذه المعاني من الفاظها حقيقة ومجازا او قصد ثبوت
ارادتها منها حقيقة لغة فهو مكابرة اما الاول فللاجماع على ان الش قد استعملها واراد منها هذه المعاني
واما الثاني فللقطع بانها معان حادثة وكان اهل اللغة لا يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته
وكذا ان قصد انها باقية في المعاني اللغوية والزيادة شروط لاعتبارها لوقوعها للقطع بان
قول الش ليس معناه افعل الدعاء الذي في ضمن الاركان انها باقية في المعاني اللغوية المخصوصة وان قصد
اي النافي انها اي الالفاظ شرعية في معانيها مجازات لغوية فهو حق لاستعمالها فيما لم يوضع له لكنها
حقائق شرعية لوجود خاصة الحقيقة فيها من سبق تلك المعاني الى الفهم منها عند اطلاقها والمتبادر من هذه
المعاني الى المعاني اللغوية ظاهر وحينئذ فهذا الاحتمال الا بتصرف النزاع ونقل المهاد وهو معنى الحقيقة الشرعية
لا يقال ان المجاز قد يشتهر بحيث يتبادر الى الفهم عند الاطلاق لانا نقول هو اذ ذاك بعد الشهرة يصير
حقيقة كما سيجيء من ان المجاز يصير حقيقة عرفية وفي هذا الكلام نظر لان قوله وهو معنى الحقيقة الشرعية
غير واضح لان الاشتهار والفهم ... انما هو عرف المتشرعة لان الطلاق الشارع فالان
كونها حقائق عرفية للمتشرعة لا حقائق شرعية ... لوجود خواص الحقيقة فيها غير مستقيم اذ الموجود من
سبق الفهم الى ذلك المعنى منها انما هو في اطلاق المتشرعة وهو غير محل النزاع واما سبق تلك المعاني
الى الفهم منها من غير قرينة في اطلاقات الش كما هو محل النزاع فغير مسلم اذ لم يعلم من الش الا انه استعملها في المعاني
المذكورة اما كون ذلك الاستعمال بطريق النقل بحيث غلب في زمانه واشتهر حتى افاد بغير قرينة
فليس بمعلوم لجواز الاستناد في فهم المراد منها الى القرائن الحالية او المقالية ولم يبق لنا وثوق بالاحاد

مطلقا

في الضعف كما

مطلقا وبه ورد لكن لا يثبت الحكم فلعل الترجيح لمذهب النافي وان كان المنقول من دليلهم ما كما
ستعرف وانما جعلنا مجازات لان النقل بلسان العرب لم تضعها لهذه المعاني لعدم معرفتهم لها وانما
قلنا انها لغوية لانها لو لم تكن مجازات لغوية لم تكن عربية اذ لم يضعها واضع اللغة بازاء هذه
المعاني بل كانت موضوعات مبتدأة ولو لم تكن عربية لخرج القرآن عن كونه عربيا لاشتماله
عليها والتالي باطل لوجوه ما بيه وهو ... لا يكون كله عربيا والتالي وهو خروج القرآن عن العربية
لقوله تعالى بلسان عربي مبين ولقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا وفي هذا الكلام اشارة الى الجواب
عما اعتمده النافي في نفي الحقيقة الشرعية حيث قال لو كانت هذه الالفاظ حقائق شرعية لكانت غير
عربية واللازم باطل بالتقريب السابق فالملزوم مثله تقرير وحاصل الجواب منع الملازمة وانما تلزم ذلك
لو لم يضعها الش حقائق شرعية وهي مجازات لغوية اما اذا كانت حقائق شرعية في معانيها مجازات
لغوية اشتهرت في تلك المعاني بعد استعمال الشارع اياها فيها مجازا بمعونة القرائن ثم بعد الاشتهار
فهمت بلا قرينة فصارت الحقائق اللغوية مهجورة في الشرع وهو المعنى بكونها حقائق شرعية فلا انها مجازات
الحادثة والعلم بتجويز العرب باحادها عربية باستقراء تجويز العرب نوعها وانت خبير بان هذا يمنع
كونها موضوعا مبتدأة كما نقل عن المعتزلة وقيل المراد بالضمير في الآية بعض القرآن لجواز اطلاق القرآن
على بعضه سلمنا ان المراد مجموعه لكن لانم ان المراد اشتماله على تلك الالفاظ قادح في عربيته لانها لقلتها
لا تخرجه عن العربية كقصيدة عربية ندر فيها الفاظ فارسية لا يقال لو لم تخرجه لما صح الاستثناء حيث
يقال القرآن عربي الا كذا لانا نقول ... صحة الاستثناء تمنع تسمية الكل عربيا حقيقة لان العاقل
لا يجوز يطلق المجاز ... وقوع هذه الالفاظ فيه اذ البحث على تقدير كونها غير عربية واعلم
ان صاحب الاحكام بعد ما اورد ادلة النافي والمثبت للحقيقة الشرعية وزيفها قال
واذا عرف ضعف الماخذ من الجانبين فالحق عندي في ذلك هو امكان كل واحد من المذهبين
واما ترجيح الواقع منها فعسى ان يكون عند غيري تحقيقه انتهى فلعله عرفت الترجيح فتنبه
واعلم ان الاسماء الشرعية على تقدير وجودها تكون متواطئة ومشتركة واما الحروف الشرعية
فلم يوجد اتفاقا للاستقراء او الفعل الشرعي يوجد بتبعية الاسماء الشرعية بان تشتق منها
كالافعال المشتقة من الاسماء الشرعية كصلي وزكى

## البحث الثالث

النقل على خلاف الاصل بمعنى ان اللفظ اذا
دار بين النقل وعدمه ونفع احتمال عدمه علامة لا استعمالا اذ الاصل بقاء الوضع الاول فان
الاصل في الاشياء بقاء ما كان على ما كان حتى يقوم دليل على انتفائه فاحتمال النقل بلا دليل

لم يحصل

مرجوح ولان الفهم انما يتم مع عدمه اي مع عدم النقل فيكون عدمه راجحا اذ لو تساوى النقل وعدمه
التفاهم حال التخاطب قبل السؤال والاستفسار عن كل لفظ هل نقل ام لا وهو باطل بالوجدان بيان
الملازمة انه على ذلك التقدير يتردد ذهن السامع بين فهم المعنى الاصلي والمنقول اليه ولا يتبادر احدهما
والا لزم الترجيح بلا مرجح واورد الشارح عليه النقل السابق في بحث الاشتراك على قول المص والاشتراك
على خلاف الاصل وقد علمت ما فيه ولتوقفه اي النقل على ثلاثة اشياء الوضع الاصلي اي وضع اللفظ
بازاء المعنى المنقول عنه ونسخه اي نسخ معناه الاول الحقيقي ورفعه بحيث لا يستعمل فيه وثبوت
الوضع الثاني اي وضعه بازاء المعنى الثاني المنقول اليه وعدم النقل انما يتوقف على الوضع الاول
وما يتوقف على امور اكثر مرجوح بالنسبة الى المتوقف على امر واحد لان الاول اقل وجودا فيكون
النقل مرجوحا بالنسبة الى ما يتوقف على الاول وهو الوضع الاصلي واعلم ان من جملة المنقولات
من المعاني الاصلية والخصوص صيغ العقود والفسوخ وما في معناها كبعت واشتريت وخالعت واعتقت وامثالها
فانها اخبار لغة وتستعمل في الشرع انشاء على اصلها عند عدم استحداث الاحكام واما عند ذلك
قال الشيخ نقلها الشرع من الاخبار الى الانشاء والا لو كانت هي بعت واجرت اخبارا اما ان لا يكون صدقه
بصيغة اخرى او يكون فان كان الاول لزم الكذب وان كان الثاني نقلنا الكلام الى تلك الصيغة وكذا الى
ما قبلها ولزم صدق كل صيغة باخرى ويتسلسل والكذب لا عبرة به فلا يترتب عليه حكم شرعي والتسلسل
[illegible] بين في الكلام فان قيل جاز صدقها باعتبار [illegible] لو لا انها كالعقود مثلا ولا الكذب ولا التسلسل
قلنا يلزم الدور لتوقف صدقها على وقوع المدلولات مع ان وقوع المدلولات متوقف على صدقها لان
وقوعها لا يكون الا بهذه الصيغ وما في معناها للقطع بان وقوع البيع لا يكون الا بقبل بعتك وما في
معناه ولا انفكاك عن ذلك واعادة تلك الصيغ وقوعها على التقدير [illegible] لا يكون الا على [illegible]
لجواز تخلف مدلول الكاذب عنه لا يقال لا نم توقف صدقها على الوقوع وانما يلزم ان لو كانت
اخبارا عن الماضي والحال واما اذا كانت اخبارا عن المستقبل فلا لانا نقول المراد انه يتوقف في الجملة
في احد الازمنة هنا وقد قرر العضد كلام المخالف على وجه يندفع به الاستدلال المذكور واما لم
فقال [illegible] ان المذكور فلا بانه معنى بعت واشتريت اخبار لم يثبت انه اخبار عن خارج بل عما
عما في الذهن وهو الموجب وبعد ذلك فارجع النقل في الوجوه المستدل بها هل يثبت المتنازع فيه
وجه اندفاع الاستدلال المذكور وهو انه جاز صدقها من غير توقف صدق [illegible] ان [illegible] في ذهني
بيع هذا المتاع مثلا وصدقه يتوقف على تحقق المعنى الذهني وحدوث البيع بما في الذهن من الكلام

يتوقع

النفي

---

النوع الرابع

النفي لا ينافي [illegible] النفي عنه بهذا اللفظ متوقف على صدقه فلا [illegible] دور تامل
في الفرق بين الحقيقة والمجاز اي في بيان ما به يعرف كون اللفظ المخصوص حقيقة في المعنى المعين او مجازا فيه
لا الفرق بين ماهيتهما اذ قد علم من احدهما وهو ان الفرق المذكور يحصل من وجوه الاول ان ينص
اهل اللغة عليه اي على كون اللفظ حقيقة في هذا المعنى ومجازا في ذلك اما بان يقولوا هذا حقيقة
في هذا ومجاز في ذلك او بان يذكروا حدي الحقيقة والمجاز كقولهم هذا اللفظ مستعمل في وضع
اول وهذا مستعمل في غير وضع اول على وجه يصح او بان يذكروا خواصهما كقولهم استعماله
في هذا اللفظ لا يتوقف على علاقة وفي هذا يتوقف عليها الثاني وجود الخواص فاذا وجد ان اللفظ
لفظا مستعمل في معنى معين خاصة الحقيقة ثم حكمنا بانه فيه حقيقة وكذا الحال في المجاز لان خاصة الشيء
لا يوجد بدون ذلك الشيء والا لم يكن خاصة ولعله اراد بالخواص ما عدا الخواص التي سنذكرها ولا
فلا [illegible] القابل وذلك الشارح ثم فرع جواز سلب المعنى الحقيقي في نفس الامر في المجاز وعدم
جوازه في الحقيقة والدور [illegible] ولا يخفى عليك انه لو ذكر هذه الخاصة في موضع الخواص
وقوبلت بالخواص كان اولى الثالث سبق المعنى اي تبادره الى الفهم عند الاطلاق والنظر بالنسبة الى
اللغة التي وقع التخاطب بها دليل الحقيقة وعكسه وهو عدم تبادر المعنى الى الفهم لولا القرينة دليل المجاز
واعترض عليه بان اللفظ المشترك بالنسبة الى كل واحد من معانيه فانه لا يتبادر معناه الى الفهم عند
[illegible] وليس مجازا فلو كان ذلك خاصة لوجدت خاصة الشيء بدونه وهو باطل واجيب عنه بان الاعم
في المشترك عدم تبادر معناه اذ عند سماع اللفظ المشترك بالنسبة الى العالم بوضعه للجميع
انما يتعلق [illegible] ولا الخصوص كلام [illegible] المعاني التي هنا المفهوم [illegible] لها نظيره ذلك بالوجدان فتامل
هذا والمشهور ايراد المشترك نقضا على علامة الحقيقة علم تبادر غير المعنى الموضوع له لولا القرينة
وهو انه [illegible] ان يتبادر هو اولا وعلامة المجاز تبادر غيره لولا القرينة فلا يرد المشترك نقضا
على الحقيقة اولا على المجاز نعم يرد على طرد الحقيقة وعكس المجاز اللفظ المشترك اذا استعمل في
معناه المجازي كالعين يطلق [illegible] الشيء اذ لا يتبادر غيره للتردد بين معانيه وعدم تبادر شيء ونكتة
علامة الحقيقة مع انه مجاز واجيب بانه يصدق على هذا اللفظ المستعمل في المعنى المجازي انه يتبادر
غيره اذ يتبادر احد معانيه الحقيقية لا بعينه وهو غيره فان قلت لو صح ذلك لصدق على العين
انه يتبادر غيره لان احد المعاني غير العين [illegible] المشترك في المعين حقيقة فيلزم [illegible] ويلزم كونه
متواطئا لا مشتركا لفظيا قلنا انما يصح ذلك لو تبادر الى الفهم مفهوم احدهما لا بعينه على انه

احدهما لعينه

المراد دال اللفظ موضوع للقدر المشترك الذي هو هذا المفهوم ومستعمل فيه ولذلك كنا نعلم ان المراد
اذا اللفظ صالح بحسب الوضع لكل واحد من المعنيين بخصوصه لكنه مستعمل في خصوصية احدهما لكنا لا نعلمه
بل نجزم بان المراد من هذا المعين وهو ذاك المعين وهذا هو المراد من تبادر غير المعين بخصوصه وكل واحد
منهما مقابل للمعنى المجازي وان لم نعلمه بخصوصه فيصدق عليه انه يتبادر غيره وان كان يتبادر على
الاجمال فانتفت عنه علامة الحقيقة بل وجدت له علامة المجاز ولا يصدق على شيء من المعنيين انه
يتبادر غيره بل هناك تردد بينه وبين غيره فانتفت عنه علامة المجاز بل وجدت له علامة
الحقيقة كذا ذكره الفاضل وقد صححه المرتضى واجيب ايضا عن النقض بانا لا نسلم انه لا يتبادر غيره
فان اللفظ المشترك اذا خلا عن القرينة يتبادر جميع معانيه كما عرفت انه اذا اطلق المشترك ينتقل
الذهن منه الى جميع معانيه التي علم الوضع لها والتردد انما هو في المراد منها بمعنى ان العلم بان معنى
من تلك المعاني اريد الاخذ باللفظ ولا شك ان جميع المعاني غير ذلك المعنى المجازي وحاصله ان
المراد بتبادر الغير انسباق الذهن اليه وهو حاصل في المشترك وضعفه ويمكن دفعه بانه لو اكتفي
بتبادر الغير يتبادر الى الذهن من غير اعتبار كونه مرادا لزم في اللفظ الموضوع للمعنى المركب المستعمل
فيه ان يكون مجازا في المركب لتبادر جزئه الذي هو غيره الى الفهم عند عدم القرينة وان لم يتبادر
غيره من حيث انه مراد عند عدمها فلا بد من ان يكون المراد بتبادر الغير تبادره من حيث انه مراد
حتى لا يلزم هذا الانتقاض وكذا ينتقض بفهم المعنى اذ فهم البصر سابق على فهم العدم المضاف الى
البصر حيث انه مضاف ومن قال باتحاد دلالتي المطابقة والتضمن والمطابقة وان الدلالة الالتزامية عقلية
فلا يتوجه هذا النقض وسلم الجواب المذكور عن الاخير نعم ما يرد عليه خالف ما ذكره القوم الرابع
تجرده اي تجرد اللفظ عن القرينة بمعنى استعمال اهل اللغة له مجردا عن القرائن مع قصدهم الافهام بها من حيث معنى
معين دليل الحقيقة اي على كون اللفظ حقيقة في ذلك المعنى اي دليل على انهم ارادوا انه الحقيقة
اذ لولا استحقاق ذلك اللفظ لذلك المعنى لما جردوه ولو توقف اي توقف اللفظ عليها اي على
القرينة بمعنى عدم استعمالهم اياه في معنى الا مع قرينة زائدة دليل على المجاز اي على كونه مجازا
فيه وهذا ظاهر ونظر الشارح فيه واضح الخامس تعليق الكلمة بما يستحيل تعليقها به لغة دليل
على تحقق المجاز في ذلك التركيب سواء كان في نفس الكلمة المتعلقة كقوله تعالى يريد ان ينقض والمراد
الميل المقتضي للسقوط لاستحالة تعلق الارادة بالجدار وفيما تعلقت به مثل واسأل القرية والمراد
اهلها نسبة للمجاز اللازم الحاصل من استحالة تعلق السؤال بالقرية او فيهما او احدهما او نحو ابيت اسلك

الابهام لمعنى

ويكن اجرا

فصل

ويكن اجراء الكلام في اللفظين على حقيقتهما ويجوز الاسناد مجازا ولا يبقى لعن نا نظير فما نحن فيه
الكتاب منا تسلم للمجاز كون اللفظ القرينة مشتركة بين الممكن والساكن فانا نعتذر حمله
على احدهما التعين الاخر ولا مجاز والجواب ان المجاز خير من الاشتراك عند التعارض السادس الاطراد
دليل الحقيقة فان العالم لما صدق على ذي علم حقيقة صدق على كل ذي علم انه عالم حقيقة بخلاف ما ليس بحقيقة
فانه لا يطرد مثل واسأل القرية فانه لا يلزم من صحته صحة امثاله لامتناع واسأل الجدار وفيه ان الدعوى
الثانية لا تصلح لان تصحح بالمثال الواحد وايضا ان اريد بالاطراد الاستعمال في موارد نص الواضع فالمجاز
كذلك وان اريد استعمال اللفظ في محل الوجود معنى المنصوص عليه فيه كما هو الحكم كان قياسا في اللغة وهو
باطل وايضا المجاز قد يطرد كالاسد للشجاع فانه يعم كل ذي شجاعة والعلم تابع الغزالي في جعله العلامة والمشهور
جعل عدم الاطراد دليل المجاز ومعناه ان يستعمل اللفظ في محل لوجود معنى ثم لا يجوز استعماله في محل اخر مع
وجود ذلك المعنى فيه كالنخلة تطلق على الانسان لطوله ولا يطلق على طويل اخر غير الانسان ولم يجعلوا الاطراد
دليل الحقيقة لما مر وقوله ويضعف بان عدم الاطراد قد يكون لمانع الشرع مثل الفاضل والسخي فانهما
لكل ذي فضل وسخاء صادقان تنزه عنه لعدم صدقهما عليه لمانع الشرع او لمانع اللغة كمنع اهل اللغة
الابلق لغير الفرس مع كونه عبارة عن كل ذي لونين سواد وبياض وكذا منعهم ان يقال لقى الزجاج [illegible]
على المشهور من جعل عدم الاطراد دليل المجاز لا على ما ذكره المصنف لانه انما جعل الاطراد دليل الحقيقة ولا يلزم
من ذلك كون عدمه دليل المجاز حتى يرد ما ذكره وفي انه جعل الاطراد دليل الحقيقة وعدمه دليل المجاز ثم قال
وعكس الاطراد الحقيقة ممنوع كما ذكرنا فانه لا تطرد بان يمنع منه العقل كالدليل عندهم يجعله حقيقة فيما على الدلالة
فانه لا يمكن استعماله في نفس الدلالة لا يجوز استعماله في حقه تعالى الا مفيدا او يمنع منه السمع كتسميته تعالى
بالفاضل والسخي فانه حقيقة وان وجد لكن منع السمع منه او يمنع منه اهل اللغة كالابلق في غير الفرس ويمكن
تنزيل عبارة الكتاب عليه لكن لا يخفى ضعف التضعيف ثم ان العلامة قد لا تكون شاملة كما مر واما
ورده على ما هو المشهور فلان علامة المجاز اعني عدم الاطراد قد وجدت في هذه الالفاظ مع كونها
حقائق فيها فبطلت العلامة طردا وانما الحصر المانع في الشرعي واللغوي لانه لا يصح الا مانع الاهمال العقلي
ولا مانع عقلي من اطلاق الالفاظ على المعاني فيصدق الفاضل والسخي حقيقيين ومن علاقته
سببي على ان الاطلاق المشترك المعنوي على افراده بطريق الحقيقة وهو صحيح نظرا لان في اطلاق العام على الخاص
او الجزء على الكل واللازم على الملزوم او السبب على المسبب بحسب اختلاف الاعتبارات مع انه كلها مجازات
قلنا اطلاق العام على الخاص انما يكون مجازا اذا اريد به الخاص من حيث خصوصيته واما اذا اطلق عليه

الشرع

اذ لم يطلق

بلفظ باعتبار عمومه اي باعتبار ما فيه من معنى العام وتستفاد الخصوصية من القرائن غالبا او بعضها اليه فهو حقيقة
لا على معناه وكذلك اذا حمل العام على الخاص بحسب معناه كان حقيقة ايضا كقولك الانسان حيوان
هذا وقال الآمدي من علامات المجاز ان لا يكون اللفظ مطردا في مدلوله مع عدم ورود المنع من اهل اللغة و
الشرع من الاطراد فلا ترد الاسئلة عليه لكن اورد عليه لزوم الدور لانه لا يعلم عدم الاطراد لعدم الوضع
وعدم الوضع يعلم بعدم الاطراد وذلك دور وبان عدم الاطراد امر ممكن لا يعلم الا بسببه وسببه اما عدم
المقتضي للاطراد او وجود المانع منه والغرض انه لا مانع فتعين ان يكون انما هو لعدم مقتضيه ولا مقتضي لصحة
ارادة المعنى من اللفظ على الاطراد الا الوضع فلا بد في العلم بعدم اطراد لفظ في معنى من العلم بعدم وضعه له
واما الثاني فلانه لا يرجع علامة لكونه مجازا كما قال العضدي ويمكن توجيه الدور بوجه اخر هو ان المقصود
من وضع العلامة في المجاز امتيازه عن الحقيقة بعد ان علم استعمال اللفظ فيه وانه ليس غلطا فلو توقف العلامة للمجاز
تدبر العلامة ان لفظ المعنى المستعمل فيه ليس من وضع اللفظ له قبل حمله وجب بان المراد ويكون عدم الاطراد
علامة المجاز انه استعمل لفظ في شيء بناء على معنى وتردد في انه حقيقة او مجاز ثم وجدناه لا يستعمل
في شيء اخر مع وجود ذلك المعنى علمنا انه في ذلك الشيء مجاز وانه ليس موضوعا لذلك المعنى والا لصح
استعماله في غيره الاخر ولا يلزم الدور لان عدم الاطراد قد يعلم بالنقل او الاستقراء ونحو ذلك و
قد يجاب عن اصل الاعتراض ايضا بان هذه الالفاظ مطردة في معانيها فان السخي [illegible] بمعنى الجواد
المطلق والجواد [illegible] شانه البخل وكذا الفاضل لانه العالم مطلقا والعالم الذي من شانه الجهل وتعالى
جل شانه لا يطلقان عليه تعالى مع وجود [illegible] علمنا انهما موضوعان للمقيدين والجواد
المقيد الذي هو المراد من لفظ السخي اذا اطلق على غيره تعالى وقس على هذا البواقي فلا يلزم الدور اذ مناطه
اعتبار المانع ولا النقض لاطرادها لانها في معانيها بل هذا المعنى جار في قولنا واسأل القرية فيلزم
كون اسأل حقيقة في اهل القرية والقرية وذلك بان يقال السؤال دائر بين التعلق باهل القرية فقط وبينهما
وبين البساط وما وجدناه بالاستقراء انه لا يطلق على البساط علم انه موضوع للمقيد ويمكن دفعه بانه
التزام وضع السخي للمقيد بعدم شانه البخل معقول منعا واما التزام السؤال المقيد بالتعلق [illegible]
الاهل والقرية بانه لا يتجاوز الى البساط فمعلوم البطلان ومن علامات المجاز ان يكون الاسم حقيقة في المسمى
المذكور ويجمع على خلاف الجمع المسمى المذكور فيعلم انه مجاز فيه وذلك كاطلاق اسم الامر على القول المخصوص
وعلى الفعل في قوله تعالى وما امرنا الا واحدة وقوله تعالى وما امر فرعون برشيد فانه يجمع في جهة الحقيقة
باوامر وفي الفعل بامور ويمتنع اوامر وهذه العلامات لا تنعكس فان قيل اختلاف الجمع لا يدل على اختلاف



والمجوز قلنا

التجوز في المسمى [illegible] الجواز ان يكون حقيقة فيه واختلاف الجمع بسبب اختلاف المسمى كان جمع عود في الخشب
الجمع انما هو للاسم اللهم فاختلافه لا يكون موثرا في اختلاف الجمع فلو كان متواطيا فيهما لما اختلف
جمعهما اذ هناك لفظ واحد لمعنى واحد بل اما مشترك لفظي فيهما او حقيقة ومجاز لكن الثاني
اولى لما سياتي وههنا نظر [illegible] وهو انه لا يلزم من اختلاف الجمع في ذلك ان يكون اللفظ على كونه حقيقة في معنى
اذا استعمل في معنى اخر يكون مجازا دفعا للاشتراك وربما يقال هذا يصلح دليلا على المجازية وكلامنا في
العلامة وههنا الجمع على اطلاق الجمع فليس [illegible] الا ان الفرق بين الدليل والعلامة [illegible] ومما التزم
تقييده [illegible] من اهل اللغة انهم اذا استعملوا اللفظ في مسماه المطلق اطلاقا واذا استعملوه باله
[illegible] به قرينة لان الغرض من وضع اللفظ للمعنى ان يكتفى به في الدلالة عليه والاعراض ان يكون ذلك
في الحقيقة دون المجاز لكونها اغلب في الاستعمال فيحمل ذلك على كونه حقيقة فالمقيد مجاز في
كما في الاحكام فاذا وجدناهم لا يستعملون اللفظ في معنى الا مقيدا بقيد هو قرينة دالة عليه علمنا
انه مجاز فيه نحو نار الحرب وجناح الذل [illegible] الا ان يكون اطلاق اللفظ على
اصل معنيه [illegible] فيدل على كونه مجازا فيه مثل ومكروا ومكر الله فان اطلاق
المكر على ما يصدر من الله تعالى يتوقف على اطلاقه على ما يصدر [illegible] ابتداء بدون المكر
فالتوقف مجاز ولا كذلك ههنا قال الآمدي ويشترك الحقيقة والمجاز في امتناع اتصاف الاعلام
بهما [illegible] اما بالحقيقة او المجاز

## البحث الخامس في اقسام المجاز وهو من وجوه الاول

[illegible] المجاز يقع في المفردات من الالفاظ كالاسد للشجاع او يقع في المركبات مجازا ان كانت مفرداتها حقائق بان
يسند الفعل او معناه الى غير ما هو له لتأول كقولك اطلعت الشمس فانه كلا من مفرداته
استعمل في موضوعه الاصلي لكن اسناد الطلوع الى الشمس مجاز لان الفاعل الحقيقي هو الله والاسناد [illegible] ولا يدفع في التمثيل قول الشاعر
اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي اذا علم ان قائله لم يعتقد ظاهره ولا
[illegible] انبت الربيع البقل فيكون حقيقة
لجاز ان يكون جاريا على ظاهره [illegible] مجازا او يقع
اي الواقع في المركبات مجاز عقلي ويسمى ايضا مجازا حكميا ومجازا في الاثبات واسنادا مجازيا فان الاحياء مجاز من التركيب
المجاز فيهما اي في المفردات والمركبات معا مثل احياني اكتحالي بطلعتك فان الاحياء [illegible] المعبر عنها بالاحياء هو
والاكتحال بالطلعة عن الرؤية مع ان الاسناد مجاز ايضا اذ فاعل السرور [illegible]
لا الرؤية المعبر عنها بالاكتحال الثاني في المجاز قد يكون بالزيادة وقد مثلوا له بقوله تعالى ليس كمثله

شئ والخفاء جعله من قبيل المجاز اللغوي غير واضح اذ لا يصدق على الكاف انه لفظ استعمل في غير المعنى
الذي وضع له اذ هو على التقدير المزبور زيادة غير مستعمل اصلا
وضع له اذ هو على تقدير الزيادة غير مستعمل اصلا ولا يكفي في المجاز عدم الاستعمال فيما
معناها الاصلي كذلك والمشهور بين اهل الحق في ان الكلمة كما توصف بالمجاز لنقلها عن
معناها الاصلي كذلك توصف به ايضا لنقلها عن اعرابها الاصلي الى نوع آخر بسبب زيادة لفظ كالمثال
المذكور او حذف لفظ كما يسمى بالاشتراك او المجاز والظاهر اتفاقهم على ان الاولين من المجاز
اللغوي وتصدى له الشريف لجعله منه فقال ان جعلت الكاف غير زائدة كان المعنى ليس مثل مثله شئ
المثل مستعملا في المثل فيكون مجازا فان قيل مثل الشئ مثل لمثله ايضا فلا يكون الكلام عليه مجازا
كما سبق من التحقيق وهو ان مورده اطلاق لفظ العام على الخاص فلا يكون حقيقة لانا انما يكون
مثلا لمثله لو كان الشئ مثل آخر لانا نقول كونه مثلا لمثله لا يتوقف على ثبوت المثل في
الخارج بل على فرضه وتقديره ويجري في ذلك ايجاب المفهوم من معنى الفاء تعلقا فاذا استعمل ما وضع
بازائه الحقيقة فيما تحقق في الخارج كان مجازا وما ذكرتم على تقدير صحته انما يأتي فيما اذا اطلق مثل المثل
على ذات المثل والمراد في المثل هو المفهوم لا الذات ولو اريد الذات كان ايضا مجازا لانها لم توجد
حيث انها مثل له جعلت للتشبيه فقد استعملت بك على التشبيه على الشئ في التشبيه به كان
هو المجاز والكاف على كلا التقديرين فاما ان يكون المثل مضافا الى الشئ مستعملا في ذلك الشئ
هذا واعلم ان القول بزيادة الكاف اخذا بالظاهر وحملا ان لا يكون الكاف معنعه بل المثل مستعمله في غير معناها انتهى
بطريق التعارف لا بذاته ثم وتقدس امره فلا يكون زائدة بل يكون نفيا للمثل
واما الثاني في نفي المثل واثباته فانه يقع مثل المثل فيصلح ان يكون خاطبا حقه او نكون
مثل المثل اذ لو انتفى الاول كان متحققا بالمثل مثل فيصدق الايجاب لا ينبغي لكن الثاني باطل لانه لو تحقق المثل
لتحقق مثل المثل قطعا لان الذات متحقق وهي مثل لمثلها فيلزم التناقض وهو انتفاء مثل المثل مع ثبوته
فتعين الاول اعني انتفاء المثل فنفي مثل المثل صريح في نفي التشبيه عند تحقق مستلزم لنفي الشريك ولا تم ظهوره في
اثبات مثله فهو كما زعموا كيف وتقيضه وهو نفي المثل قطع لئلا يلزم التناقض وعا صلاة ثبوت مثله ثم
مستلزم الثبوت مثل مثله فيقع استلزم اللازم وجعل دليلا على انتفاء الملزوم والحمراه يكون لفظ مثل دالا
على طريق الكناية بمعنى ان الشئ اذا لم يكن له مثل لم يكن مثله ايضا طريق الا ان يكون مماثله ناطقا
الملزوم وارد اللازم مما لغير نفي التشبيه وحملا ايضا ان يكون المقصود نفي من شبه ان يكون مثلا فيلزم انتفاء

المثل حقيقة

نقول تعالى
المثل حقيقة بطريق الاولى على سبيل الكناية التي هي ابلغ من التصريح ويكون بالنصارى وغلو الله
ولو بالقريب اذا المعتقد بين اهل القريبة في المجاز الذي نحن فيه ولو اريد انه اطلق القريبة على الفعليات فتسمية المحال
باسم المحل كاطلاق الوادي على الماء وتلك بكون المضاف في شئ ثم يكون جعله من المجاز اللغوي على ما ذهب اليه
ابن الحاجب في مثل انبت الربيع من ان المجاز في المسند تأمل او يكون بالنقل عن معناه الاصلي المعطى آخر كالاسد
الاتية الثالث شرط صحة المجاز العلاقة المصححة للتجوز بين معناه المجازي ومعناه الحقيقي والا
كان وضعا جديدا لا مجازا وبين المعنيين العلاقة المعتبرة فلا بد من ان يكون مناسبة اديمها
وتحقيق الاثر ان يكون يقبل من اهل اللغة احاد المجاز باعتبارها بل يكفي العلاقة المعتبرة بينهما عندهم في الاطلاق
المجازي وهي عدة وحصرها نوعا بالاستقراء وان كان بعض الاطلاقات منها مندرجا تحت بعضها الثاني من
المجاز وادرج بينها هنا وفي الفية ثلاثة عشر الاول اطلاق السبب على المسبب نحو قوله رعينا الغيث اي
طعامه وبالعكس كالاثم في الخمر والاول والثاني اطلاق السبب المعين لتستلزم السبب المعين والمسبب المعين
لا يستلزم الا سببا ما لا فالاولى ان يراد بالمعين النوع لا الشخص كالمسبب الشخصي كهلاك زيد بهذا
الفرس في زمان معين لا يكون لا سبب معين والثالث تسمية الشئ باسم شبهه اي باسم شبيهه والمشابهة باعتبار
صفة فانه يجب ان يكون ظاهرة لينتقل الذهن اليها ويفهم الاخر عند القرينة باعتبارها وهي اما معنوية
كالتسمية الشجاع اسدا باعتبار الشجاعة او صورية كتسمية الصورة المنقوشة على الجدار انسانا باعتبار
الصورة والشكل فالاشتراك في الوصف قليل اشتراك الصفة الظاهرة لا اثم على عاقل وعلى تسمية
الشئ باسم شبيهه يعني المستعار وتحقيق الاستعمال لفظ المشبه به في المشبه وعند السكاكي الاستعمال اللفظ
كل منهما في الاخر حيث قال في المفتاح الاستعارة هي ان تذكر احد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر
مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به دالا على ذلك بان تثبت للمشبه ما يخص المشبه به وهو اسم
جنسه مع سد طريق التشبيه وفي كلام بعضهم المجاز استعارة بانه اراد بما عدا طرفي التشبيه المشبه به
وبالطرف الآخر المشبه وهو وهم واضح لان الاستعارة بالكناية عند السكاكي استعمال حقيقة
مع انه ذكر المشبه واراد المشبه به كما في تسمية المنية بالسبع ادعاء وما على هذا القسم مجازا مرسلا
والرابع تسمية الشئ باسم ضده نحو وجزاء سيئة سيئة فانها من المجاز عند بعض الشارحين
واعلم ان العلاقة في اطلاق احد الضدين على الآخر انما ان يكون بين المشابهة في المضادة كما في
استعمال عدم الشئ لوجوده مجازا مع عدم التحقق والمضادة المنزلة منزلة التناسب والتشابه
بواسطة تمليح او تهكم كما في البخيل هو والجبان هو اسد ونفس المضادة لكونها جامعة بين الضدين

لا المشابهة

في التصوّر او التوهم اذا تقرر هذا فنقول ما ذكره المصنف ان كان من اصله لا والمجاز فليست العلاقة فيه وان كان من الاخير فالعلاقة هي المجاورة والاظهر انه من قبيل المشاكلة وهو التعبير عن الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كما في قوله قلت اطبخوا لي جبة وقميصا اي خيطوا حيث من قبله ذكر الطبخ كذا افيد والسادس الخامس والسادس تسمية الشيء باسم جزئه اي باسم جزئه كتسمية الزنجي بالاسود فان الزنجي يسمى بالاسود اسم لجزء الزنجي او بعضه كاسنانه وباطنه ليس باسود وفيه مناقشة اذ صحة ذلك موقوف على اشتراط قيام المأخذ بجميع اجزائه في اطلاق المشتق حقيقة على الشيء والحق انه لا يشترط كما في الكاتب والعالم والمتكلم والاوضح في التمثيل اطلاق الوجه وارادة الذات والعين والرقبة على العاصفة وبالعكس اي الشيء باسم كله كالاصابع على الانامل نحو ولا يشترط في الكلي لاستلزام اكل الجزء من بعض صور والسادس تسمية الشيء بما يؤول اليه تسمية العصير خمرا والسابع تسمية الشيء بما كان عليه اي بما كان المشتغل فيه اعني المعنى الحادث على الوصف الذي يكون الوصف حقيقة فيه وتخصيص هذا بما على المشتق تكلف ظاهر ان المشتق عند من قال انه مجاز في الماضي جعل من هذا القسم على ان العبد صفة تسميتهم بها فهو مشتق كما قيل والثامن تسمية الشيء بالمجاور اي باعتبار المجاور المجاز لاطلاق اسم اهل المجاور على الاخر كاطلاق الراوية التي هي اسم للبعير على القربة المحمولة عليه وهي ظرف الماء ومنهم من رد اكثر العلاقات الى المشابهة والتاسع تسمية الشيء باسم اهل جزئياته كتسمية الاعتقاد علما اي يقينا والعاشر تسمية الشيء باسم المتعلق باعتبار المتعلق المجاز لاطلاق اسم المتعلق على المتعلق كالمتعلق الحاصل بين المصدر واسم الفاعل والمفعول فان كلا منهما يطلق على الاخر مجازا كقوله تعالى من ماء دافق اي مدفوق وقوله تعالى حجابا مستورا اي ساترا ورجل عدل اي عادل وقولهم قم قائما واسكت ساكتا اي قياما وسكوتا وقولهم هذا خلق الله اي مخلوقه والحادي عشر استعمال الملزوم في اللازم كالنطق للدلالة والثاني عشر عكسه كشد الازار للاعتزال عن النساء والثالث عشر المطلق للمقيد كاليوم ليوم القيمة والرابع عشر عكسه والخامس عشر الخاص للعام نحو وحسن اولئك رفيقا اي رفقاء والسادس عشر عكسه كالعام للخصوص والسابع عشر المحل للحال كاطلاق المحل على الحركة والثامن عشر عكسه كقوله تعالى ففي رحمة الله اي الجنة والتاسع عشر الة الشيء له كاللسان للذكر والعشرون احد المتقابلين للاخر كالذم للمدح والحادي والعشرون النكرة في الاثبات للعموم نحو علمت نفس والثاني والعشرون الحذف للواصل نحو ادخلوا الباب اي بابها فقلاع الابنية والثالث والعشرون والرابع والعشرون بالزيادة والنقصان وقد سبقا في عبارة الكتاب والخامس والعشرون بعد زوال المشتق منه كالضارب لمن انقضى منه الضرب

على قول

احاد المجازات

على قول كما تقدم **البحث السادس** بعد الاتفاق على وجوب العلاقة في المجاز اختلف في اشتراط النقل فقال قوم يشترط ان ينقل باعيانها عن اهل اللغة وقال الاخرون لا يشترط ذلك بل يكتفى بالعلاقة المختار عند المصنف وجماعة انه لا يشترط فيه اي في المجاز النقل عن اهل اللغة للاكتفاء بالنظر في العلاقة بانفاق اهل العربية ولو كان نقليا لما افتقر الى النظر فيها والتالي باطل لما تقدم بيان الملازمة ان النقل مع بيان العلاقة مستقل بتصحيحه والعلاقة وحدها لا تصحح فاستوى في الحاجة الى وجودهما وعلمهما فلا معنى للنظر فيها ولقائل ان يقول ان اردت بعدم الافتقار الى النظر في العلاقة عدم الافتقار رعاية او عدم الافتقار مع الوضع فالملازمة ممنوعة وان اردت عدم افتقار المتجوز من التجوز فبطلان التالي غير مسلم اذ المتفق عليه افتقار الواضع اليه لا افتقار المتجوز من التجوز سلمنا بطلان التالي وهو علم افتقار المتجوز من التجوز على ذلك التقدير لمانع الملازمة على هذا التقدير لم لا يجوز ان اللازم من اشتراط النقل علم افتقار المتجوز في تجوزه وتكلم في المجاز الى النظر في العلاقة لا علم افتقار المتجوز من تجوزه فجاز ان يفتقر اليه في الاطلاع على الحكمة الباعثة على ترك الحقيقة الى المجاز ونحو جهة حسن المجاز ولان اعادة اللفظ نابعة لاعادة المعنى لعدم ان اعادته نابعة لاعادة معناه الحاصلة بحيث نقصد المبالغة من غير توقف على النقل ولو لم يكن نابعة بان توقفت عليه لم تحصل المبالغة فانك اذا قلت رأيت اسدا وعنيت به الرجل الشجاع لم تحصل التعظيم بمجرد اعادة اللفظ بل انما تحصل المبالغة والتعظيم باعادة معنى الاسد وهو ما اعطي اللفظ على معناه للاحتياج الى النقل في كل صورة جزئية وللعلم بان الفصحاء الشعراء والعرفيين لم يستعملوا التوقيف في معانيها واستعملوا اي لا حقيقة ولا مجازا ولم يتصوروه ولهذا لا اضطرت لهم بيانا ولو كان النقل في الاحاد شرطا لما جاز ذلك ولتوقف اهل العربية واهل الشرع في التجوز على النقل ضرورة والاستقراء الحاكم يفيد العلم بعدم التوقف وانهم يستعملون مجازات متجددة ولم يحصرها ولذلك لم يدونوا في كتب اللغة المجازات كالحقيقة احتجوا على اشتراط النقل اولا بانه لو لم يكن هذه المجازات اللغوية منقولة عن اهل اللغة لم تكن عربية واللازم باطل لما عرفت من ان اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها بحسب الوضع فيها والفصحاء العرب لم يضعوها ولم يتصوروا دعوا ما بطلان التالي فلاجماع على كون القرآن عربيا لاشتماله عليها وثانيا بانه لو لم يشترط النقل في الاحاد لجاز التجوز بحسب العلاقة في جواز من وجدت والتالي باطل اذ العلاقة ثابتة بين النخلة والجبل والاب والابن والشبكة والصيد مع انها لا يجوز فيها ذلك واليه اشار بقوله وبامتناع نخلة لغير الانسان اي واحتجوا بامتناع نخلة لغير الانسان مما وجد فيه علاقة المشابهة وهي الطول كالجبل وبامتناع اب للابن وبالعكس مع وجود علاقة السببية والمسببية

صناع شبكم للصيد مع وجود علاقة المجاز وع والجواب عن الاول ما عرفت سابقا من ان تلك الالفاظ
لغويه واستعمالها في معانيها لاجل المناسبة وهذه المجازات التي ذكر وكذلك لم يسمع اهل اللغة باحادها
لكنها عرابيه لنص العرب نصا كليا على جواز اطلاق الاسم الحقيقي على ما بينه وبين علاقة كالمنصوص عليها من علم
ولا معنى للمجاز الا هذا وهو غير تابع عن لغتهم وهذا معنى قولهم ثم اعطاء القانون الكلي المعلوم بالاستقراء
في التجوز مطلقا مع وجود العلاقة هو دافع ولا كان ممنوعا وعن الثاني ان العلاقة مقتضية للصحة وتخلف الصحة
عنها في بعض الصور لا يقدح في ذلك فانه ربما كان المانع مخصوص تلك الصور فلا يلزم منه قدح في ذلك
الاقتضاء لان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي بل التخلف عن المقتضي لمانع حاصل جهة العقد ثم مقتضم ولا يلزمنا
تعيين المانع فاعلم امتناع استعمال نحو العلاقة حكم بوجود مانع اجمالا على انه ربما يعلل المانع تفصيلا
كما اشار اليه بقوله وامتناع الاستعمال فيما نقلتموه ربما كان لخصوص المنع من اهل اللغة على علمه اي علم جوازه
ومعنى لم يعلم ذلك فيه فان علم او ظن وجود مانع فيه لم يستعمل والا جاز استعماله لان الاصل عدم المانع
كما ان ذا الشريف حسن في وجود المنع من اهل اللغة عن هذه الاطلاقات **البحث الرابع** الحقيقة لا يستلزم المجاز
قطعا اذ قد يستعمل اللفظ في مسماه ولا يستعمل في غيره وهو ثابت محقق متفق عليه والمجاز يستلزم الحقيقة وهو
عدم استلزام المجاز للحقيقة بل يجب ان يستعمل اللفظ في غير ما وضع له ولا يستعمل فيما وضع له اصلا فان
المجاز انما يتوقف على الوضع السابق لما عرفت من ان اللفظ المستعمل في غير ما وضع له انما يتوقف على الاستعمال
فيه اي في ذلك الوضع السابق فلا يتوقف عليه دائما لو استلزم المجاز الحقيقة لكان للفظ الرحمن حقيقة وهو
عرفا ذو الرحمة سواء كان قديما او حادثا ولو كان كذلك لجاز اطلاقه لغيره مع امتناع ذلك بالاتفاق
ومما قيل في تسميته فرد ومن عرف اهل اللغة ولا يعتد به فانه موضوع لمن عام ولم يستعمل الا فيه
معنى لخصوص مجازا وانه مشتق من الرحمة وهي رقة القلب التي لا يتصور في حقه تعالى فهو فيه مجاز فاعلم
واعلم ان المراد بالاستلزام عدم الانفكاك في الجملة لا امتناع الانفكاك فالمراد نفي حصول عدم
الانفكاك الذي هو عام الانفكاك لا عدم امتناع الانفكاك وقال قوم باللزوم محتجين بانه لولاه لعرى
الوضع عن الفائدة وانه غير جائز بيانه ان فائدة الوضع التخاطب وافادة المعاني المركبة لا المفردة المجردة
الذهن ان كان مفيدا لما عرفت واذا لم يستعمل لم يقع في التركيب فانتفت فائدته وجوابه ان الفائدة
لا تنحصر فيما ذكرتم فان صحة التجوز به ايضا مناسبة فائدة ثم ولنا التزام اللازم كما انفصل به فانه يترتب
عليه دعوى ان اللفظ الموضوع للدلالة الوضع على المعنى قد كان الوضع قبل الاستعمال استعماله فيما وضع له
ويمنع ابن جني فيه والمجاز في وجه عن احدهما العدم منا واحدهما وهو المستعمل اياه وكما ان الاصل الحقيقة

كالعرضة



كالعرضة والعلاقة ولاصل الاعتبار لا ابدلة ونايدة موجبة للعدول عنها الا صيانة القرينة المنتصبة لهم وهو حسن
التنبيه على تلك الفائدة فقال وفائدة المجاز المقتضية للعدول عن الحقيقة اما على ذهن لفظ اللفظ المجاز
كالدلالة من الحقيقة وهي السك او ثقل الحقيقة كالخنفقيق للداهية فيعدل الى لفظ يسهل على اللسان وكذلك
المجاز كالحادثة او لغرابة البديع كعينا ام الى ان يكون اللفظ المجازي يحصل به السجع او القلب او التجانس لهم
دون الحقيقي او لطلب التعظيم بان يكون في معنى المجاز عظمة كالمجلس في قولك السلام على المجلس العالي
تحمل السلام عليك او لطلب التحقير بان يكون في معناه حقارة بجعل الغائط مجازا عن قضاء الحاجة الذي
مجاز عن الحقيقة التي هي المكان المنخفض وقد يعدل عن المعنى الحقيقي لحقارته الى لفظ المجاز ثم يجعل اسما وكما
وجرى لفظ العام المستعمل في الخاص كالحيوان في الانسان لا يتعين كونه مجازا لا ان تكون اللفظ ما تضمن الحكم
في المعنى المخصص الحكم الحقيقي الا اذا اعتبر الخصوصية في الاطلاق فحينئذ يكون مثالا للفظ المجاز لحقارة البول اللفظ
الموضوع كالبول مثلا لحقارة معناه ويجوز ان يكون مثالا للحقيقة اذ عبر عنه بما لا يشعر بخصوص المعنى الحقيقي
بل بما هو اعم منه ويكون لفظ المجاز هو الغائط الموضوع للمكان المنخفض او للمبالغة فان باب استعمال
الكلام البليغ في باب انسانا كالاسد في الشجاعة ومهابته وجلاسه في الاولى من البلاغة ما ليس فيهما
او لتلطيف الكلام لحصول تشويق النفس الى الطلب الكمال بعد العلم الاجمالي كان يكون اللفظ المجازي مستعملا في بعض
لوازم الحقيقي المختصة به فتتشوق النفس عند سماعه الى معرفة ملزومه وخواصه الباقية فيحصل لها لذة بادراك
ذلك اللازم ولم يفعل من غير ذلك الشيء بوجه آخر على وجه كما حصل العلم بوجه لم يكن حاصلا قبل
تحصل لها لذة عظيمة لكونها تحصل العلم بعد العدم واشتياق الوجود والتحصيل بخلاف اللفظ الدال على الحقيقة فانه
يفيد معناه دفعة من غير تشويق فلا لذة بالمعنى الا بحث **البحث الخامس** في وقوعه اي المجاز في اللغة وهو واقع
خلافا للاستاذ ابي اسحق الاسفرائني لاستعمال الاسد في الشجاع والحمار في البليد وهما مجازان وهو اي وقوعه
في اللغة كثير في نفسه بل قال ابن جني انه اكثر بالاضافة الى الحقيقة وذلك فان ... وكلاهما مما
يعني فيهما عند الاطلاق وخلاف ما استعمل فيه ولا نفاهم هو حقيقته وذلك حقيقة المجاز واحتج المخالف بانه
لو وجد المجاز لزم الاخلال بالتفاهم وجوابه انه لا اخلال بالفهم مع القرينة ولا يجوز استعماله بلا قرينة
كان فائدة المجاز وجوده فيحصل الاخلال قلنا ذلك لا يتم اما اولا فلعلم عدم تحقق المجاز الذي وقع بعقد خفية
اما عدم تحققه فظاهر فلا علم الا انه استبعاد محض مع الوقوع المقطوع به فان قيل هو مع القرينة لا يحتمل
غير ذلك المعنى فكان المجموع حقيقة فيه اجيب بان المجاز والحقيقة صفتان للالفاظ دون القرائن المعنوية فلا يكون
الحقيقة صفة المجموع سلمنا لكن الكلام في غير هذا المجموع فالنزاع لفظي ودفع من نفى المجاز مطلقا في القرآن

كما وقع في اللغة خلافا للظاهرية ويدل على وقوعه قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض
فالارادة من يريد بمعنى مقاربة لاختصاصها بالحي وما قيل من ان الجدار خلقت فيه ارادة بعيد
وقوله تعالى واسئل القرية وقد مضى الكلام فيه وقوله تعالى وجاء ربك وقوله تعالى تجري باعيننا اي بحفظنا
وتقديرنا وقوله والسماء بنيناها بايد اي بقوة الى غير ذلك من الايات الكثيرة الدالة على الوقوع مجازا لغويا
وعقليا احتج اهل الظاهر بوجهين الاول لو وقع المجاز في القرآن لكان الله متكلما بالمجاز فيكون متجوزا لان
وجود المعنى للشيء يستدعي الاشتقاق له وهو باطل اذ لا يقال الله تعالى متجوز اتفاقا واجاب عنه بما اشار اليه
المصنف بقوله ولا يلزم استحقاقا اسم الفاعل وهو لفظ متجوز له تعالى حتى يطلق عليه انه متجوز لانا نمنع لزوم
الاشتقاق عند قيام المعنى كما في انواع الروائح وقد سبق تحقيقه ولان اسماء الله تعالى توقيفية على المشهور فلا
يطلق عليه الا ما اذن فيه شرعا وان المجاز لغة سلمنا انها ليست توقيفية لكن يمتنع اطلاق الكلام كما هو مذهب القاضي
ابي بكر لكن بشرط ان لا يوهم نقصا وما نحن فيه يوهمه اذ الاطلاق المتجوز عليه تعالى مما يوجب القبح والاتساع
في اقواله بالقبيح لانهم يعرفونها فلا يطلق متجوز في حقه تعالى لانه من الجواز وهو العطف الثاني ان المجاز كذب
لانه يصدق نفيه فلا يصدق والا اجتمع النفي والاثبات معا فلا يقع في القرآن وجوابه ان صدق نفي المجاز باعتبار
نفي المعنى الحقيقي واثباته باعتبار المعنى المجازي فلا يلزم كذب اثباته وانما يلزم لو كان الاثبات اليه كالمعنى
الحقيقي في المجاز مثلا يصدق البليد باعتبار معناه الحقيقي وهو الناهق ويثبت له باعتبار معناه المجازي وامثال الكذب
والمعرب وهو لفظ وضعه غير العرب لمعنى ثم استعمله العرب بناء على ذلك الوضع واقع ايضا في القرآن فان
المشكاة هندية وهي الكوة في الجدار غير النافذة فيه وفيها ... حبشية ... وسجيل علم الكتاب
الذي يكتب فيه عذاب الكفار كانه كالحجارة من ... المكتوب ... في الكتاب ... فارسية
نسطاس اسم للميزان رومية واجيب بان الاعلام ... بالمجاز ... ما اتفق فيه اللغتان كالصابون
والتنور ... الاتفاق فيها جميع اللغات ورد بانه بعيد ... وقد اتفق جماعة من النحويين الظاهرية
والاحتمالات البعيدة لا تقدح في الظواهر والمطلوب ههنا الظهور لا القطع احتجوا بوجهين الاول ... خروج القرآن
عن كونه عربيا والجواب كما عرفت سابقا الثاني قوله تعالى أأعجمي وعربي الاستفهام للانكار فيمتنع التنوع بمعنى
لا ... وهو المعرب وجوابه ان المعنى هو تنوع خاص هو اشتمال القرآن على عجمي لا يفهم كالعجمي
ويخاطب عربي لا يفهم فيفوت الغرض فان قيل يدل على ذلك سياق الاية وهو قوله ولو جعلناه قرآنا اعجميا
او يقال الاعجمي الواقع في القرآن ... بسبب عدم التعريب ملحقا بكلام العرب ... القرآن مشتملا على
العرب وهو الاعجمي ... **البحث التاسع** في انه اي المجاز على خلاف الاصل بمعنى انه اذا





اطلق اللفظ مجردا عن القرائن كان حمله على ارادة حقيقته منه ارجح من حمله على ارادة مجازه منه وكذا اذا ورد اللفظ
في معنى كان حمله على انه حقيقة في ذلك المعنى ارجح من حمله على انه مجاز فيه والفرق بين الحقيقة والمجاز
فان المعنى الموضوع له اللفظ منحصر في الاول وفي الاحتمال الثاني المراد من ذلك اللفظ هو ذلك المعنى او معنى اخر
مناسب له وفي الثاني المراد من اللفظ معلوم والاحتمال انما هو في كونه موضوعا له او لمناسبة والادلة الاول
ثبت واردة على احدهما فقط بل الاولان يدلان على الاول والثالث يدل على الثاني كذا افاده الشريف ولانه
لو لم يكن على خلاف الاصل لاختل التفاهم حالة التخاطب بالالفاظ التي لها مجاز اذ على الاحتمال الثالث
فاتفقتم متكلم اما اللازم فلان المجاز ليس اصلا راجحا على الحقيقة اجماعا فاذا لم يكن على خلاف الاصل لكان وجوده
كالعدم او راجحا فيحصل التردد بين المعنيين ولانه لو حمل على مجازه لكان حقيقة فيه اذ لا معنى للحقيقة الا حمل
اللفظ عند التجرد على معناه ولو حمل عليهما اي على حقيقته ومجازه لكان حقيقة في المجموع اذ لو احتمل عليهما
معا وانما لو قال لا حمل على احدهما وذلك كان مشتركا والاول باطل نقض حمله على الحقيقة والثاني لم يحمل عليهما
لو يكون محمولا على شيء ... فيحصل التعطيل للفظ ... الثالث انه لو توقف اي المجاز على وضع سابق وهو الوضع
الاول للمعنى الحقيقي وعلى نقله اليه وعلاقة اي مناسبة بينه وبين المعنى الحقيقي والحقيقة يحتاج الى امر واحد
هو الوضع الاول ... اشتراط الاستعمال ... المشترك بينهما ... والموقوف على الاول فقط
اولى هذا اذا لم يغلب المجاز بحيث صار متعارفا اما اذا غلب على الاستعمال الحقيقي لكثرة استعماله
بحيث لم يبلغ في الاشتهار الى حد الحقيقة وقل استعمال الحقيقي بحيث لم يبلغ في الهجر الى حد المجاز ويعبر
عنها بالحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح ففي تساويهما او ترجيح الحقيقة او المجاز خلاف ومنشأه ترجيح
الى الاصل او ... التغليب الموجب للظهور او التوقف لتعارضهما اذ كل منهما اقوى على وجه ...
... فيجب التوقف ولم يتعين احدهما الا بقرينة ... والوجه الوقف
في الحقيقة المرجوحة ... استعمال ... والمجاز الراجح بسبب كثرة الاستعمال على الوجه الذي ...
وذهب ابو حنيفة الى حمل اللفظ على حقيقته عملا بالاصل وابو يوسف الى حمله على مجازه ...
ومجازه ولعل الحق ... وانت خبير بان هذه المسئلة فرع كون المجاز خلاف الاصل والا فالحمل
على المجاز الراجح متعين ... كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا بالنسبة الى معنى واحد ... بالنسبة الى معنيين
باعتبار وضعين كلفظ الصلوة بالنسبة الى الدعاء فانه حقيقة بالنسبة الى الدعاء بالوضع اللغوي مجاز بالوضع
الشرعي ويمتنع ذلك باعتبار وضع واحد لان كونه حقيقة في ذلك المعنى يوجب كونه موضوعا له بذلك
الوضع وكونه مجازا يوجب كونه غير موضوع له بذلك الوضع وبينهما تناقض وقد تنقلب الحقيقة اللغوية

٤

الحقيقة / المجاز حقيقة

مجازا عرفيا لقلة استعمالها بحيث هجرت ولم يفتقر اللفظ في دلالته عليها إلى القرينة وكذا قد ينقلب
عرفية لكثرته أي كثرة استعماله بحيث لا يفتقر اللفظ في دلالته عليه إلى القرينة وهذا واضح فان
الحقيقة العرفية كانت مجازا لغويا والحقيقة اللغوية صارت مجازا عرفيا تنبيه قد اختلف الأصوليون
في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على نحو اختلافهم في استعمال المشترك في معانيه كما عرفت
فمنعه قوم وجوزه قوم آخرون لكن اختلف المجوزون فأكثرهم على أنه مجاز وربما قيل إنه حقيقة
ومجاز بالاعتبارين مثاله أن يطلق الأسد ويراد به الحيوان المفترس والرجل الشجاع حجة المانعين أنه لو جاز
اللفظ فيهما لزم الجمع بين المتنافيين أما الملازمة فلأن من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن إرادة الحقيقة
ولهذا قال أهل المعاني إن المجاز ملزوم قرينة معاندة لإرادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند
لذلك الشيء وإلا لزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو محال وحينئذ فاذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريدا
لاستعماله فيهما وغير مريد له باعتبار إرادة الحقيقي غير مريد له باعتبار المعنى المجازي وهو ما ذكرنا من اللازم
وأما بطلانه فواضح وقال المجوزون بأنه ليس بين إرادة الحقيقة وإرادة المجاز منافاة فلذا لو لم يكن ثمة منافاة
لم يمتنع اجتماع الإرادتين عند المتكلم وإنما قلنا إنه مجاز لأنه استعمال له فيهما استعمال في غير ما وضع
له أولا إذ لم يكن المعنى المجازي داخلا في الموضوع له وهو الآن داخل فكان مجازا واحتج القائل بكونه حقيقة
حقيقة ومجازا بأن اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين والغرض أنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر فلكل
واحد من الاستعمالين حكمه ويضعف قول الأكثر الحجة لابتنائها على قرينة المانعة في وجه التنافي ويضعف قول
بالمجازية بأن المعنى بالدخول الممنوع على سبيل دخول زيد في كل رجل إذا كان لفظ كل أفراده يراد التنافي
غير هو استعمال اللفظ في كل واحد من المعنى الحقيقي والمجازي لا الاستعمال في المجموع ولا إرادة المجموع لعل المعنى
المجازي في المعنى المراد لا يلزم كون اللفظ مجازا فيه بل التحقيق أنه على تقدير صحة استعمال اللفظ في
الإطلاق واحد في كل واحد من المعنى الحقيقي والمجازي كان اللفظ حقيقة ومجازا معا كما قيل بالقياس إلى
أحد المعنيين إذ يصدق عليه حد الحقيقة بالقياس إلى المعنى الحقيقي وحد المجاز بالنسبة إلى المعنى المجازي
وهذا إنما يقوى القول الثالث إذ على هذا يتوجه عليه دليل المانع أنه لا يلزم مما ذكر عدم الإرادة ما وضع
له ولا منافاة بين إرادة غير ما وضع له وإرادة ما وضع له ثم **الفصل الثامن** في تعارض الأحوال المخلة
بالفهم وهي عشرة أوجه لأنه الحاصل من نسبة الواحد إلى الأربعة الباقية من غير تكرير إذ التعارض بين
الاشتراك والأربعة على أربعة أوجه وبين النقل والثلاثة الباقية على ثلاثة وبين المجاز والوجهين الباقيين
على وجهين وبين الإضمار والتخصيص على وجه فالمجموع عشرة وقد ذكرها على هذا الترتيب وبين في كل ترجيح ما هو

بحث في استعمال اللفظ في الحقيقة والمجازي

بحث تعارض الأحوال

الراجح ومع

الراجح ومع ذلك عشرة واقتصر بين جملة على الاشتراك والنقل والمجاز والإضمار والتخصيص المقتضي لاختلال الفهم
وتعيين أن اللفظ احتمل أحد هذه الخمسة لا يخلو أما الأول فظاهر لأنه عند احتمال أحدها احتمالا مساويا
لا يتعين المعنى المقصود في الفهم من ذلك اللفظ وأما الثاني فأشار إليه بقوله فإنه مع انتفاء الاشتراك والنقل
يكون اللفظ حقيقة واحدة وأما مع انتفاء الاشتراك فقط فإنما ينتفي احتمال اللفظ مع آخر بالوضع الأول
لكنه يحتمل بالنقل وأما يكون حقيقة واحدة بانتفائهما لكنه يحتمل المجاز ومع انتفاء المجاز والإضمار يكون المراد تلك
الحقيقة وأما مع انتفاء المجاز فقط فيحتمل الإضمار فلا يتعين كون المراد تلك الحقيقة إلا بانتفائهما لكنه قد يحتمل
أن يكون لم يخصص إذا كان اللفظ عاما فيجوز أن لا يراد به الكل وهذا على تقدير مغايرته للمجاز كما سيجيء
ومع انتفاء التخصيص يكون المراد تلك الحقيقة ويحصل كمال الفهم وهو الفهم التام من غير اختلال فإذا انتفت
حمل اللفظ على حقيقته يبقى معطلا أما لو تعلق بأحد الاحتمالات الخمسة فيجب على الأصولي البحث عن دليل أحدهما
حتى يحمل اللفظ عليه وإذا قلنا بالراجح بعض تلك الاحتمالات لا يجب عن دليله الباقي وهذا الحال ما لم يبق اثنان فيجب
عن دليل أحدهما فإذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز وذلك إذا علم كون اللفظ حقيقة في معنى واحد معينه
وتردد في أنه حقيقة في الآخر فيكون مشتركا أولا فيكون مجازا مثل لفظ النكاح فإنه يحتمل أن يكون حقيقة في
الوطء مجازا في العقد وأن يكون مشتركا بينهما فالمجاز أولى لكثرته أي لكون المجاز أكثر استعمالا بالنسبة إلى
المشترك بالاستقراء والحمل على الأكثر أولى ولحصول الفائدة في المجاز أما مع القرينة فالحمل على المجاز أما بدونها
أي بدون القرينة فالحمل على الحقيقة بخلاف المشترك فإنه بدون القرينة يجب التوقف دائما فقد يكون أكثر بلاغة فإن
اشتعل الرأس شيبا أبلغ من قولك شيب أكثر البلغة أبلغ لاشتماله على فائدة لا توجد في الحقيقة وهو أمر لا يكون
الشيء ببيته عما عرف في البيان وقيل لا يرجح بينهما نظرا إلى الفائدة فقط لحصول الإجمال في المشترك فيه المعنى فإن
المشترك يحتاج إلى قرينتين أو أزيد والمجاز إلى قرينة واحدة فيكون أولى فإن قيل ربما تعدد معاني المجازية
فيحتاج إلى الكثرة من قرينة قلنا نعم ما اشتركوا لا يستعمل إلا في معنى واحد فلا يحتاج إلى القرينة قلنا المراد أنه لا
للمشترك بالنسبة إلى كل معنى من قرينة وأما لفظ المجاز فلا يحتاج إلا بالنسبة إلى معناه المجازي إلى قرينة بل
ولم يوجب بكونه اللفظ حقيقة فيه مرادا منه وقد ذكروا وجوها أخر للترجيح وهي أنه قد يكون أخص أي
أوفق بالطبع أو أعذب أو يتوصل به إلى الصنائع البديعة بعد ولا يحظ الهاء مشتركة بخلاف وبين المشترك والعرض
بأولوية المشترك لعدم الخطأ فيه فإن القرينة إن وجدت حمل السامع على ما دلت عليه وإلا أن دل له
توجب توقف السامع ولم يحمل اللفظ على أحد معانيه على التعيين بل فهم أن المقصود واحد منها في الجملة فلا غلط في
الفهم على التقديرين وأما مع المجاز فإنه إذا انتفت القرينة حمله السامع على الحقيقة وبدل المتكلم المجاز

المشترك

فيقع السامع في الخطاء لحمله اللفظ على ما ليس بمقصود للمتكلم ولتوقف المجاز على الوضع والنقل والعلاقة دون توقف
على الاول اي الوضع خاصة فكان اولى ولكثرة الاشتقاق في المشترك لتحقق الاشتقاق منه بحسب كلا
معنييه اذ كان مما يشتق منه مثلا مثل قرئت حاضت او طهرت بخلاف المجاز فانه قد لا يشتق منه وان
كان مما يصلح له كالامر بمعنى الفعل اذ لا يشتق منه امر وناهي ولا امور به بخلاف الامر بمعنى الطلب
لا شك ان تكثير الاشتقاق توجب تكثير الفوائد لتكثير المعاني الحاصلة بسببه فيتسع الكلام
ومن هنا يظهر ان من قال ان الحقيقة اطراد الاشتقاق منه والمجاز لكثرة التجوز بكثرة العلايق اذ كل حقيقة
جاز ان يكون لها مجاز باعتبار المناسبة فيتعدد المجاز في المشترك باعتبار تعدد المعاني فتكثر الفايدة
المطلوبة من المجاز بخلاف المجاز فانه لا يتجوز منه فان قلت قد ترتب مجاز على مجاز فان لفظ الحقيقة
كما هو مجاز بالمعنى المصطلح في الدرجة الثالثة قلنا ذلك التجوز لا من حيث انه مجاز بل من حيث انه حقيقة
عرفية كما سبق والجواب عن الثاني ان المجاز اكثر بمعنى ان المجاز اغلب بالاستقراء كما ترجم ابن جني
اكثر اللغة مجازات والاغلبية لا يقابلها شيء مما ذكر من وجوه ترجيح الاشتراك وذلك لان المقصود من ذكر
هذه الوجوه هو الحمل على ما يشتمل عليها اولى لكونه مظنة الغلبة والكثرة في الكلام فعند تحقق انتفاء الغلبة
والكثرة لا عبرة بكون الشيء من مظان الغلبة وعند تحقق الغلبة لا باس بعدم كونه من المظان ففي المشترك
قد علم عدم الغلبة فلا يفيد اشتماله على ما هو من مظانها وفي المجاز قد تحققت الغلبة فلا يضر الخلو
عما هو من مظانها كذا قال المحقق التفتازاني وهو الملايم لظاهر عبارة الكتاب لكن قال بعض الافاضل فيه نظر
لان ما ذكر من الوجوه من الطرفين انما تعتبر لانها تفيد سببا للاغلبية احدهما عند العقل لا اغلبية الظن
بوجدان احدهما بناء على ان الاصل لما كان حكما كما قرر فالظن يتبع ما هو اعم فائدة وان تساويا لا لانها
تفيد سببا للاغلبية بمعنى كثرة الافراد والتحقق المعتبر في المجاز هو هذا المعنى على تقدير كون الاستقراء
المذكور يفيد القطع دون الاول فالاولى الاصوب في توجيه الكلام ان يقال الظن الحاصل من جهة الاولوية ليس
في مرتبة الظن الحاصل من جهة كثرة الوقوع كما لو اذا جاء احد الى بلد كان العالم فيها ضعفا قليلا والجاهل
كثيرا ثم راى شخصا لم يعرف حاله فلا شك انه يظن انه جاهل لكثرته ولا يظن انه عالم لاولويته وعلى
حسن الوجه الثاني النقل اولى من الاشتراك عند التعارض كما اذا كان اللفظ محتملا لهما وانتفى الدليل القاطع
مثل قوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة فانه دال على وجوب الطهارة على تقدير النقل الى المعنى الشرعي
الحقيقي المشروط بالطهارة ايضا دال على تقدير النقل والاشتراك بينهما لا يدل على وجوب الطهارة
فيه اذ لا يتعين حمله على المعنى الشرعي بل يحمل اللغوي الغير المشروط بالطهارة وانما كان النقل اولى لتعلق

الحقيقة

النقل

الحقيقة في المشترك دون ما يرى من النقل لاتحاده بعد النقل ولعله لبعض المنقول عنه عند عدم اشتهار
المنقول اليه عند استعماله بخلاف المشترك لانه يوجب التوقف حيث لا قرينة تنافت المعاني
على مذهب المانعين اعمال المشترك في معانيه فيختل الفهم ثم ان المصنف ذكر في بيان الاشتراك اولى
لكثرة المشترك بالنسبة الى المنقول وقد ظهر الكثرة تاما بل النقل المحكي كالمجاز الوجه الثالث الاضمار
اي التقدير اولى من الاشتراك عند التعارض لاختصاص الاجمال في بعض الصور في الاضمار وهو صور عدم اطلاع
تعينه وهي حيث يتعدد المضمر لا حيث يتبين فقد لا احتياج الى قرينة اصلا وفقد فيه موضعية دون تعيينه
نفس المضمر لكن في الصورة واحدة وعمومية اي الاجمال في الاشتراك لاحتياجه الى القرينة في صورتين
او اكثر فاجمال الاضمار مختصا ببعض الصور واجمال الاشتراك عاما في كلها فالاضمار اخل بالفهم ومثل له بقوله
تعالى في خمس من الابل شاة فان لفظ في يحتمل ان يكون مشتركا بين الظرفية والسببية فلا يحتاج اضمار ويحتمل ان
يكون للظرفية خاصة فلابد من الاضمار والتقدير من مقدار شاة فالاضمار اولى ولا دخل في التمثيل اذا عادل
اضمار الغريمة واشكل الفرق بين الموضع والاصل وانها للموضع خاصة ولا اصل فيه فاته جمع الثاني
وعلى ان يستدل على اولوية الاضمار بانه يشبه المجاز على راي المحقق كما سبق والمجاز اولى من الاشتراك
الوجه الرابع التخصيص خير من الاشتراك لان التخصيص خير من المجاز على ما يأتي والمجاز خير من الاشتراك كما عرفنا
تخصيص خير من الاشتراك مثاله قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم فانه اما مشترك بين العقد والوطء او حقيقة
في العقد خاصة ومجاز في الوطء فعلى الاول لا يدل الاية على حرمة من عقد عليها الاب ولم يدخل بها على الابن
لاحتمال ارادة الوطء وعلى الثاني يدل عليه ويعم العقد الفاسد والصحيح لكن خص باخراج الفاسد بدليل
حتى يكون علمه يلزم التخصيص وهو خلاف الاصل فيبقى ما ذهبتم اليه يلزم منه الاشتراك والتخصيص
خير منه لما ذكرنا فهذه هي الصور الواقعة بين الاشتراك والاربعة الوجه الخامس المجاز اولى من النقل
مثلا لفظ الصلوة يحتمل ان يكون منقولا من موضعه لغة وهو الدعاء الى الصلوة المعهودة شرعا ويحتمل ان يكون
ان يكون اطلاقه على الشرعي مجازا من تسمية الكل باسم الجزء فالمجاز اولى لتوقف النقل على اتفاق اهل اللسان
كالحكم على تغيير الوضع وذلك متعسر بخلاف المجاز فانه انما يتوقف على قرينة مانعة عن ارادة ما وضع
له وعلاقة وذلك متيسر فهو اولى لا يقال نحن نجد النقل على الاتفاق كيف والمنقول الشرعي كالصلوة
والصوم والحج وامثالها ثابتة بما هو اشد سبحانه وتعالى او النبي عليه السلام فقد يكون النقل بسبب الاتفاق
وكونه في بعض الصور بسبب الاتفاق لا يوجب توقفه عليه لانا نقول ان معنى توقفه المجاز وامثاله الدال
من كونه ان هذا النوع خير من هذا النوع ان كل فرد من هذا النوع خير من كل فرد من ذلك على خلاف الظاهر

تعين

خبر المرأة ويكفي في كون المجاز اولى عدم توقفه بوجه من الوجوه على ما توقف عليه النقل في الجملة ولو توقف
البعض على ان هذا البعض اغلبية البعض الذي لم يتوقف وايضا التوقف على اتفاق الشارع والاطلاع عليه
يشارك الاتفاق في العسر المذكور فاشتركا في المحقق ورجح بسند ايضا على الرجحية على النقل بانه ما
افضى النقل النسخ ومنه كان في المجاز الاعمال في معنيين وفي النقل الاهمال لاحدهما والاعمال اولى من
الاهمال الوجه السادس الاضمار اولى من النقل كما لو قيل لا يجوز بيع الربا البر بالبر متفاضلا لانه
ربا وهو حرام لقوله تعالى وحرم الربا وقيل الربا في اللغة الزيادة ونقل الى العقد المنضبط [illegible]
بل في الآية اضمار اي حرم اخذ الربا فالاضمار اولى لما قدمناه في المجاز اي في بيان رجحان المجاز على النقل
وايضا الاضمار والمجاز معنا وبيانه كما سيعرف والمجاز خير من النقل كما عرفت فالاضمار خير من النقل
لان المساوي للراجح على الشيء راجح على ذلك الشيء الوجه السابع التخصيص اولى من النقل كما لو
قيل قال الله تعالى واحل الله البيع فلفظ البيع موضوع لكل معاوضة وصار لم يخص من الناس وخصصه الشرع
بالجامع للشرائط فقيل بل الشرع نقله الى المعاوضة الجامعة لشرائط الصحة كان التخصيص اولى لان اي
التخصيص اجود من المجاز على ما يأتي والمجاز اولى من النقل لما مر فالتخصيص اولى من النقل هذه هي المعارضات
الواقعة بين النقل والثلاثة الوجه الثامن الاضمار والمجاز معنا وبيان لا يترجح احدهما على الاخر
كما لقوله تعالى واسئل القرية فانه يحتمل اضمار لفظ اهل ويحتمل اطلاق لفظ قرية على اهلها مجازا من باب
تسمية المحل باسم الحال ولا يرجح لاحدهما على الاخر لاحتياج كل منهما الى قرينة تمنعه من فهم الظاهر
وذلك لتساويهما في امر خاص لا ينفي عدم رجحان احدهما على الاخر وقال الشيخ المحقق الاضمار اولى
لاحتياج المجاز الى الوضع السابق واللاحق والعلاقة دون الاضمار ولا يخفى انه لو قيل ان المجاز اولى
لكان اولى لكثرته والالحاق بالاغلب اولى على ما سبق في ترجيح المجاز على الاشتراك الوجه التاسع
التخصيص اولى من المجاز لانه اذا انتفت القرينة في التخصيص حمل على الجميع فيحصل المراد وغيره بخلاف
المجاز فانه مع انتفائها يحمل على الحقيقة وجاز ان لا يكون هو المراد وايضا الباقي بعد خصوص اللفظ بعد التخصيص
متعين لان العام المنعقد دليلا على كل الافراد ولا بناء على اشتراط الاستغراق فيه فاذا خرج البعض بمانع
بقي موجبا في الباقي بلا حاجة الى تأمل واجتهاد بخلاف المجاز فانه بعد القرائن لكون الحقيقة غير مرادة وعدم
تعيين المجاز اذ يكون اللفظ مجازات متعددة والمتعين للفهم وما ذكره وحاصل قوله تعالى فانكحوا المشركين
فيقع المراد الحقيقة وهي حقيقة عند اهل اللغة فيقول الاخر بل المراد بالمركز ما عند اهل الذمة مجازا
من تسمية الكل باسم الجزء الكل فان الاولى هذا ان العام وهذان الاتفاقان بين المجاز فالوجهين الباقيين
الجماع

الوجه العاشر

لا يجمع الصيام

الوجه العاشر المعارضة الواقعة بين الاضمار والتخصيص التخصيص اولى من الاضمار مثل قوله تعالى لا صيام لمن
لم يبيت الصيام من الليل فانه يحتمل ان يكون الفرض والنفل وخص النفل لجواز عقد نيته الى الزوال فيبقى حجة في الفرض
الاخر بل لا يجوز التخصيص بل لا يجوز التأخير في الفرض الى الزوال لان في الخبر اضمار اي لا صيام
كامل او فاضل والتخصيص خير لانه اي التخصيص خير من المجاز المساوي للاضمار كما عرفت فيكون التخصيص خير
من الاضمار وقال الشارح وفيه ما تقدم اولا وتقول وفيه ايضا ما تقدم فتذكر واعلم ان التخصيص
الراجح على الكل هو بين التخصيص حسب الامكان اذ هو النسخ وهو مرجوح بل مرجوح فلو تعارض النسخ
والاشتراك كان الاشتراك اولى لان الاشتراك لا يبطل الخطاب بل يوجب التوقف الى ظهور
المراد منه والنسخ يبطله بالكلية كما سيجيء والتوقف خير من الابطال هذا وقال الشيخ في كتابه الاشتراك
يتوقف على الوضع والنسخ عليه وعلى رفع الحكم مثاله ما لو قال النبي صلعم [illegible] في كل يوم في الوقت الفلاني
ثم بعد ذلك قال طوفوا في ذلك الوقت فيحتمل ان يكون لفظ الطواف موضوعا للصلاة كما هو موضوع لمعناه
المعهود المخصوص بالاشتراك ويحتمل عدم اشتراكه فيحمل على معناه فيلزم نسخ الامر بالصلاة [illegible]
والطواف من المضادة تذنيب [illegible] الاشتراك [illegible] فيه والعلاقة [illegible] فيما هو في حاله
والاشتراك ليس بواحد وجعل اللفظ مشتركا بين علمين كما اذا سمى شخصان زيد اولى من جعله مشتركا بين علم
ومعنى كما اذا سمى شخص بفضل والاشتراك بين علم ومعنى اولى من جعله
بين معنيين كالعين لان كونه على خلاف الاصل لا يزيد على اللبس فحيث كان اقل كان اقرب الى
الاصل وهو في الاعلام اقل منه في اسماء المعاني لان الاعلام انما تحمل على افراد قليلة افراد المعاني
لكونها غير محصورة [illegible] اكثر [illegible] غير المحصورة

الفصل التاسع

في تفسير حروف يحتاج الفقيه الى معرفة معانيها لكونها مبنا لمعرفة بعض الاحكام منها الواو العاطفة
ومعناه الجمع المطلق المشترك بين المعية ومطلق الترتيب ومع ذلك انما تفيد اشتراك المعطوف
عليه اما في ثبوت كما في عطف جملة مستقلة على جملة مستقلة لا محل لها من الاعراب فانها تدل بالعطف [illegible]
الاعراب فلا تفيد [illegible] ثم [illegible] التبوت [illegible] العقلية [illegible]
المعاني والالفاظ بل ربما لم يذكر مقصوده وايضا مع العطف يتحقق الربط بين اجزاء الكلام ويحصل التزيين
اللفظ [illegible] الى انواع البديع [illegible] الحكم كما في المفردات واما [illegible] المحل
التي لها محل من الاعراب [illegible] والتابعية [illegible] فتفيد مطلق الجمع من غير ترتيب [illegible]

لا نزل

لا نزل على الاجتماع اى اجتماع المعطوف والمعطوف عليه وكونهما فى زمانين مع تاخر ما دخلت عليه ولذا
على الاجتماع فى الزمان وهو يكفى المراد المتعلق بالمعية وليس المراد انها تدل على الجمع وعدم الترتيب
فيما لم وهذا الذى اختاره المص مذهب اكثر المحققين خلافا للفراء حيث ذهب الى انها للترتيب المطلق
بمعنى كون المعطوف بعد المعطوف عليه المحتمل للتعقيب والتراخى واما العكس فلم يذهب اليه احد ١٢
نوع منه حيث ذهبوا انها للمعية لنا على انها لمطلق الجمع اجماع اهل اللغة قال ابو على الفارسى اتفق
اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون على ان الواو لمطلق الجمع من غير ترتيب ولا معية ونقله عن
فى سبعة عشر موضعا من كتابه ولورود الواو فى مثل تقاتل زيد وعمرو مما يمتنع الترتيب
فيه لخصوص الفعل فان التقاتل انما هو فى صدور الفعلين معا ولو كانت للترتيب لما صح لانه
صحيح بالاتفاق ولصح قام زيد وعمرو قبله او بعده من غير تكرير ولا تناقض ولو كانت للترتيب لكان
الاول تناقضا والثانى تكريرا ولقوله تعالى فى سورة البقرة ادخلوا الباب سجدا وقولوا
حطة وبالعكس فى سورة الاعراف فانه قال وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا ولو كانت الواو للترتيب
لزم التناقض اذ القصة واحدة والتناقض فى كلامه تعالى قال الش ره وفيه نظر لجواز حصول هذا الامر
قبل الدخول وبعده فلا يلزم تقدم المتاخر وعكسه وفيه تامل اذ لو صح ذلك لكانت كل واحد من
القصتين غير دالة الا على كون … فيهما شيئا له والماعود به ثلاثة اشياء فان المعنى على ما ذكره
انه يا معهم انه يقول حطة ثم بالدخول ثم يقول حطة مرة اخرى واجيب عن الاول سوى الاجماع
بانه غاية ما ذكرتم صحة اطلاقها فى غير افادة الترتيب ولا يلزم كونها حقيقة فيه لجواز ان تكون
مجازا وهو وان كان على خلاف الاصل لكنه يصار اليه عند الدليل وما يدل على الترتيب بدل على
ذلك واجيب بان الاصل فى الاطلاق هو الحقيقة وادلة الترتيب مدخولة كما ستعرف ثم لو ثبت
الادلة لتوقف دليلنا للتعارض فيحتاج الى الترجيح لكونه غير تام كما سنبين فلا يحتمل ما ذكرتم وسؤال
الصحابة عن … الصفا والمروة من شعائر الله سالوا
النبى عليه السلام … ابدأ بما بدأ الله به ولو كانت للترتيب
لفهموه من الاية فلم يشكوا فيه فلم يسالوا فلما سالوا عنه علم انها ليست للترتيب
واو العطف فى الاسماء المختلفة وواو الجمع فى الاسماء المتفقة على ما قال اهل اللغة فانهم لما لم يتمكنوا
من جمع المختلفات بواو الجمع من حيث هى كذلك استعملوا واو العطف فيما لم يكن واو الجمع دالا على الترتيب
اتفاقا فكذا واو العطف المساوى لها احتجوا على الترتيب بانكاره اى انكار النبى عليه

قال ومن

فقد اهتدى

قال ومن عصاهما وهو الاعرابى حيث خطب عند رسول الله عم فقال من اطاع الله ورسوله
ومن عصاهما فقد غوى فانكر بقوله عم بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله ولو لم تكن الواو
للترتيب لم يكن بينهما فرق ولم يكن للرد والتلقين معنى وبانكار الصحابة على ابن عباس فى امره بالعمرة قبل
الحج واحتجوا عليه بانه قد قال الله ثم واتموا الحج والعمرة لله وذلك دليل فهمهم من الواو الترتيب ولعدم
وقوع الطلقة الثانية فى قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق بخلاف ما لو قال لها انت طالق طالقتين
فانهما يقعان معا وما ذاك الا بافادة الاول الترتيب فتبين بالاولى فلا يبقى المحل قابلا للثانية ولا ترتيب
فى الثانى فلحقها الطلقتان معا ولو لم تكن الواو للترتيب لم يكن بينهما فرق لافادة كل منهما الجمع من غير
ترتيب ولان الترتيب على التعاقب وضعوا له الفاء والترتيب على التراخى وضعوا له ثم ومطلق الترتيب
تشتد الحاجة الى التعبير عنه فيجب الوضع له كما سبق فلم الواو اذ لا نوع من الالفاظ موضوع له اتفاقا فتعين
وضع الواو له لا يقال هذا معارض بمطلق الجمع فانه مما تشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب وضع لفظ بازائه
وغير الواو ليس موضوعا له اتفاقا فتعين له الواو وهو المدعى لانا نقول انه اعم من الدليلين فيحتاج الى الترجيح
وهو معنا اذ لو كانت للترتيب المطلق كان اطلاقها على مطلق الجمع تجوزا وكذا لو كانت لمطلق الجمع كان
اطلاقها على مطلق الترتيب تجوزا لكن التجوز الاول اولى لكون مطلق الجمع لازما لمطلق الترتيب بدون
العكس وهذا معنى قوله وهو اولى من جعله لمطلق الجمع لاستلزام المركب الجزء بخلاف العكس يعنى ان الجمع
لا يستلزم المركب فكان الاول اولى لكونه من قبيل تسمية الجزء باسم الكل اولى من العكس لاستلزام الكل
الجزء دون العكس وبه صرح الشارح هناك ورد على هذا التقرير انه مع ما اورد الشارح من النظر حيث
قال وفيه نظر لما عرفت من صحة اطلاق لفظ العام على الخاص وكون موضوع اللفظ ملزوما للمعنى المجازى غير
شرط فى التجوز بينهما التى هى اخص من علاقة اللازم انتهى والجواب عن الادلة
الاول انكار النبى على الاعرابى كان لترك الافراد لان افراد اسم الله تعالى بالذكر لا لافادة الترتيب فى معصيتهما
لا ترتيب فيها لامتناع انفكاك احد العصيانين عن الاخر فانه اى الافراد بالذكر ابلغ فى التعظيم وهو
قد تركه ترد عليه لتركه التعظيم الذى يجب لله تعالى وايضا ذكره ثم يصح لفظ الرسول ادخل فى الردع
عن العصيان كما فى قول الخلفاء امير المؤمنين يامرك بكذا مكان امرك ودع الثانى ان
الانكار على ابن عباس معارض بامر على فانه لو فهم الترتيب لم يامرهم بتقديم العمرة والله هذا
البحث قال من ابن عباس بالترتيب بدليل المطلوب الذى هو عدم الترتيب بخلاف انكارهم
الى انكار الصحابة به فانه لا يدل على فهم الترتيب لاحتمال فهمهم من الواو الجمع المطلق المتناول للتقديم

لا جرم

نجمع على العرف بيع تلك العوضية المستفادة من مطلق الجمع الدالة على التغيير موجبا للتعقيب تقديم العوض
انكروا عليه وهو ان تعميم الجمع المطلق هو مطلوبنا على ان ابن عباس اعرف من انكر عليه فانه
نبل في موضع مالم يعمل في حق غيره فالتمسك بقوله اولى وفي الثالث ان قوله انت طالق
انشاء وكل الانشاءات انما تؤثر بحسب ترتيبها في التلفظ بها اذ المعتبر في الحكم بحسب الشرع
وجودها اللفظية فاذا وجدت الصيغة الاولى اثرت في وقوع الطلاق والطلاق الثاني يمنع
تغيير الاول وقد طلقت بالاول لانها قد بانت به وعند ورود الصيغة الثانية خرجت عن
القابلية فلم تؤثر فالترتيب هنا مستفاد من ترتيب الالفاظ لا الواو بخلاف ما اذا قال انت طالق
طلقتين فان اللفظ نص في طلقتين وتعين مفسر لقوله طالق والكلام انما يتم باخره وعن الرابع ان ما ذكرتم
في وجه الترجيح معارض بان الامر على العكس في الترجيح وذلك لان وضع اللفظ للاعم اولى من وضعه
للاخص لان الحاجة الى التعبير عن الاعم اشد واكثر من الحاجة الى الخاص فان الحاجة الى الخاص تستلزم
الحاجة اليه اي الى العام وقد يحتاج الى العام ويستغنى به عن التعبير عن الخاص فكان وضع اللفظ الى
ما وضع لما كان الاحتياج اليه اكثر اولى وهو الخاص قلت جاز ان يكون اطلاق العام على الخاص
حقيقة كما سبق بخلاف اطلاق الخاص على العام فانه مجاز قطعا وبهذا التقريب يندفع نظر الشارح
حيث قال وفيه نظر فان ذلك انما يلزم منه رجحان وضع اللفظ العام اذا لم يمكن التعبير عنه باللفظ
الموضوع للخاص باعتبار كونه ... اما على هذا التقريب وهو الواقع فلا تأمل ومنها اي
ومن الحروف الحاجة الفاء العاطفة وهي موضوعة للتعقيب وهو ان يكون المعطوف واقعا عقيب
عليه بحسب ما يمكن في كل شيء بحسبه فيقال تزوج فلان فولد له اذا لم يكن بينهما الا مدة الحمل وان
كانت ... ودخلت البصرة فبغداد اذا لم يقم بالبصرة ولا بين البلدين ولم يبق الا بعد المسافة
دخول بغداد عقيب دخول البصرة فلا اتصال لان ذلك ممتنع بل المراد دخله عقيب دخول البصرة
عقبه لا يمكن دخوله في اقل منها عادة هذا وقال نجم الائمة اعلم ان افادة الفاء الترتيب بلا
مهلة لا ينافي كون الثاني المرتب يحصل بتمامه في زمان طويل اذا كان اول اجزائه متعقبا
لما تقدم كقوله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة فان اخضرار
الارض يبتدئ بعد نزول المطر لكن يتم في مدة ومهلة فجيء بالفاء نظرا الى انه لا فصل بين نزول
المطر وابتداء الاخضرار ولو قيل ثم تصبح الارض مخضرة نظرا الى تمام الاخضرار
جاز انتهى وانما كانت للتعقيب لاجماع اهل اللغة عليه على ما حكاه الفراء ومن هنا لا تنفك الترتيب

مطلقا هو

مردود بان

مطلقا هو عقيب منه وما احتج به من قوله تعالى ثم ... فانا بلون
المجاز ... فاسقط ... الى الصلوة فاغسلوا
ثم قيل انها للترتيب مع المهلة كثم كقوله تعالى ولا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم اذ الاسحات للتعقيب
عقيب الافتراء لكونها في الدنيا ولا يسحات الا في الاستيصال بالعذاب في الاخرة وللتعقيب بانه لم يقع
عقيبها واشار الى جوابه بقوله وجعله ثم ولا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب مجاز والا لزم
الاشتراك لثبوت كونها للتعقيب اجماعا والمجاز خير منه يعني الحمل عليه واشار الى العلاقة المصححة في
المجاز بقوله فان الوعيد من الله تعالى يشبه الوقوع في الحال لامتناع الخلف فيه ووجوب وقوعه من حيث
اخبارا ... فائدة ما ذكرنا انما هو في الفاء العاطفة اما فاء الجزاء كقولك من يعمل فاني اكرمه
فلا تدل على التعقيب كما نبه عليه لو كانت لمجرد العطف فيه خلاف ومنها في وهي للظرفية اي موضوعة
للدلالة على ان ما دخلت عليه ظرف تحقيقا او تقديرا مثل زيد في الدار حقيقة كان زمانا او مكانا
وقد اجتمعا في قوله تعالى غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين او
للظرفية تقديرا مثل قوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل فان الجذوع وان لم يكن مكانا للمصلوب
حقيقة لكنها كانها ظرف لتمكنه فيه تمكن المظروف في الظرف وقيل هي في الاية بمعنى على والدليل
على انها في للظرفية اجماع اهل اللغة وقد تكون للسببية مجازا في مثل في النفس المؤمنة مائة من الابل
اي في قتلها دفعا للاشتراك وقال نجم الائمة الرضي وهي هنا للظرفية تقديرا قال السيد الذي
هو القتل متضمنا للدية تضمن الظرف للمظروف ومنها من وهي مشتركة بين ابتداء الغاية في المكان
دون الزمان عند البصريين وفيهما عند الكوفيين قال الرضي والمذهب الكوفيين اذ لا مانع من
مثل ... من اول الليل الى اخره وصمت من اول الشهر الى اخره وهو كثير الاستعمال والمراد
بالغاية هنا اما الجميع ... مجازا من باب تسمية الكل باسم الجزء لان الغاية اسم لحق الاخر من
الشيء واما الغاية المنتهية الغرض الذي هو احد معنيي الغاية في العلم به وليس المراد بالنهاية
ان لا تصح الا ابتداء النهاية وتعرف كونها للابتداء الغاية بصحة قيام الا ابتداء مثل قوله تعالى فخرج
على قومه من المحراب وبين التبعيض مثل قوله تعالى ثم خلق ... وتعرف بصحة وضع
البعض موضعها وبين التبيين مثل قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وتعرف بصحة وضع الموصول
فيها ... الرجس الذي هو الوثن وتكون زائدة ... في غير الموجب ...
ونصب الامام الرازي ... انها حقيقة في التبيين خاصة لشموله لجميع مواردها

التبعيض

حقيقة في

لنا انك في الاول معنى السير وفي الثالث الوجه بانه من اي شي وفي الثاني الحد فيجعل
القدر المشترك دفعا للاشتراك داعى لمر ان الغالب في استعمال الابتداء وقد ادعى جماعة ان
ما بعدها داخل فيما قبلها الى دعوى الانتهاء والغاية وكان بالاصلاف والمراد بالغاية
ما ذكرنا اذ لا معنى لانتهاء الحد بدون ذلك فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وقوله
واتموا الصيام الى الليل ولا اجمال في دلالتها على دخول الغاية في ذي الغاية وخروجها عنه كما توهمه
توهم وانما توهم ذلك لدخول الغاية تارة في ذي الغاية وخروجها عنه تارة اخرى كما في
الايتين وانما كان الاجمال ضعيف لما قالوا لانها اي الى موضوع للانتهاء ومطلق الاستعمال الابتداء
لا اجمال بل جاز ان يكون حقيقة في الانتهاء فقط ثم الغاية تعين كون الانتهاء وقد تنفصل حسا كالليل
في قوله واتموا الصيام الى الليل فيجب خروجها وقد لا يتميز لعدم انفصالها بمفصل محسوس كالمرفق
في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فيجب دخولها فيحتاط الرتق والفتق من حيث
انها غاية بل هي من حيث الحيثية فينبغي خروجها لان غاية الشيء طرفه ونهايته بل باعتبار ما ذكر
واعلم ان بعضهم فرق بين ما اذا كان ما بعدها من جنس ما قبلها وبين ما لم يكن فاوجب الدخول في
الاول نحو بعتك الرمان الى هذه الشجرة فيدخل الى تلك الشجرة هل هي ما دون ام لا وهذه
قرائن التفريق على الاخرة وحفظته كله **فائدة** قال بعض المحققين ما قبل الغاية
لابد ان يتكرر قبل الوصول اليها كما تقول ضربته الى ان مات ولا يجوز تقتله الى ان مات
وغسل اليد لا يتكرر قبل الوصول الى المرفق فالصواب تعلق الى في الاية باسقطوا المحذوف ذا
لان اليد شاملة لرؤوس الانامل والمناكب وما بينهما ويستفاد من ذلك دخول المرافق
على المختار لان الاسقاط لبعض رؤوس الانامل اجماعا بل من المناكب وقد
انتهى الى المرافق واذا لم يدخل في الاسقاط كما هو المختار وبقي داخلا في المامور بغسله
وانت خبير بما في ذلك من التكلف بل الادعى في التخلص عن الاشكال على القاعدة ان يتعلق
بالغسل ويجعل الغاية للمغسول وحيث ان اليد تطلق على الكل خاصة كما في بيان التيمم
التيمم وعلى ما زاد قبل غسلها الصفقة كلك ومنها الباء قيل الهادي
بينه للالصاق اما حقيقة كامسكت بزيد اذا قبضت شيئا من جسمه او على ما يلبسه
من ثوبه ونحوه ومجازا نحو مررت بزيد اذا لصقت مرورك بمكان يقرب من زيد وقد
للتبعيض قولنا مسحت بالمنديل ومسحت المنديل فان الاول يقتضي التبعيض

والثاني

ما خفي عن ظلم

والثاني الشمول وانكره ابن جني في سر صناعة كتابه اي الباء للتبعيض ولو افاده لغير
مع تقدمه في علم الادب وما معرفته بلغة العرب ويبطل ذلك قول ابن جني ان الذي يحكى عن ان الباء
للتبعيض فهو شيء لا تعرفه اهل اللغة والجواب عما استشهد به من الفرق بين مسحت بالمنديل وبين مسحت
المنديل من حيث جعل المنديل الة في الشيء مع الباء ولا يجب الشمول ومسحه مع عدمها اي مع عدم
الباء فيجب لا من حيث التبعيض في احدهما والشمول في الاخر فان الاول عين المتنازع والثاني ممنوع ورد في
المحصول كلام ابن جني بانه شهادة على نفي فلا تسمع وفيه ان القلم لم يدع عدم الورود مستدلا بعدم النقل
بل ادعى الثبوت مستندا الى ذلك كان صاحب المحصول نفسه قال ردا على من قال ادعى ان الباء للسببية
وهو ضعيف لانه لم يقل به وما ذكره الشواهد على افادة الباء للتبعيض فالظاهر استفادته من القرائن
تأمل ومنها انما وهي للحصر في الجزء الاخير من الكلام المصدر وتقرره هو ذلك ثابت بالنقل من اهل
اللغة ولان ان للاثبات وما للنفي فبعد التركيب يجب ان يبقى كل على معناه اذ الاصل بقاء ما كان
بموارد ان لا محل واحد فيجب الجمع بينهما بحسب الامكان ولا يمكن صرف النفي الى المذكور والاثبات الى
غيره لانه باطل اتفاقا فتعين العكس وهو صرف الاثبات الى المذكور والنفي الى غيره وفيه نظر من وجوه الاول اما
اولا فلانه يلزم ان يكون ان ناصبة مثلها قبل التركيب وثانيا ان ما النافية لها صدر الكلام فكيف تدخل ان
عليها وثالثا ان انما مثل لعل وليتما وربما لانا فيه ورابعا يلزم اجتماع حرفي النفي والاثبات
بلا فصل وخامسا يلزم نصب قائما في قولنا انما زيد قائما لان الحرف يعمل وان زيد وسادسا
وجوب نفي قيام زيد في انما قام زيد لان ما نفي ويمكن ان يقال لم يريدوا بما ذكروا ان كل واحد
من الحرفين بمعناه وما باقي حال التركيب الاصلي على معناه الاصلي ليتجه عليهم هذه الوجوه بل ذكروا ذلك
لبيان مناسبة تضمن انما معنى النفي والاثبات وضعا وتوضيحه ان الغرض ان ما كان احدهما حال الانفراد بمعنى
الاثبات والاخر بمعنى النفي ناسب ذلك ان يضمن المركب منهما معنى الاثبات والنفي معا وهذه المناسبة
اقوى ما ذكره بعضهم ان ما كانت كلمة ان لتاكيد الاثبات ثم اتصلت بها كلمة ما المؤكدة لا النافية ناسب
ان تضمن معنى القصر لان القصر ليس الا تاكيد الحكم على تاكيد وذلك لان قولنا زيد جاء لا عمرو لمن يردد المجيء
بينهما يفيد اثباته لزيد صريحا وهو كذا ضمنا في قولك لا عمرو ولانه اذا نفي عنه ثبت لزيد لكونه الثبوت
لاحدهما فالاثبات الضمني تاكيد قطعا وكذا الصريح بالنسبة الى نفس الحكم لانه كان الثبوت مما ذكره في الجملة
قال الفاضل التفتازاني لا يجب ان يعلم ان هذه المناسبة ذكرت لوضع انما متضمنا معنى ما والا فلا يلزم
اطرادها حتى تنتقض بكلمة هو تاكيد على تاكيد الحكم القصر مثلا ان زيد القائم هفا وايضا في ذلك التامل

غالبا

بقول النحاة انما للاثبات ما ذكر بعدها وللنفي عما سواه وبان الفصحاء استعملوها بمعنى ما والا قال الاعشى
لعلقمة مفضلا عامرا عليه بان العزة له لانه الكاثر ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر اي للاغلب
كثرة ناصره واشياعه ولذلك نقول انما المضافات المفروض في يوم ليست منها في ذلك افضل من عمر ولا
على اجتمع مع تعريف اهل ذلك العرض ان الاولى الجامع للنفي وانما يدافع من اصحابهم انا ادعينا فتح
صح انفصال الضمير معه ولا يصح المنفصل الا مع تعذر المتصل ووجوه التعذر منحصرة وكلها منتف هنا
سوى الفصل لغرض وذلك بان يكون المعنى ما يدافع الا انا بنا على ان الغرض حصر المدافع لا المدافع عنه ولا
يتحقق اذا قال انما ادافع عن احسابهم لصيرورة المعنى انه يدافع عن احسابهم لا عن احساب غيرهم اذا عرفت
هذا فما اوردوه لم يكن نكتة على ما نقل عن اهل اللغة ولم يتعقبه بالحجة والدليل **الفصل العاشر** في الخطاب
اي خطاب الله تعالى والمقصود منه كيفية الاستدلال به على الاحكام الشرعية وذلك يتوقف على انه يصح عليه الاستحالة
خطابه بما لا يفيد وعلى انه لا يعني دلالته راجحة ويقصد غير ذلك المعنى الراجح مع التجوز وعدم القرينة
الدالة على المعنى لامتناع الاستدلال على الحكم على النص بتقدير انه لا يلزم الا الخطاب ما اريد به منه معناه دلالة قطعية
او دلالة ظنية وعلى انه يتعين ان لا يحتاج في الدلالة الى ما يحتاج اليه او يحتاج وجميع ذلك مما يتوقف
الاستدلال على معرفته فلذا ذكر في الفصل مباحث **الاول** في تعريف مطلق الخطاب ليكون
عنه انما فيه الى الشيء تعريف انه المعرفة خطابه مع انا دعته لمعرفة مطلق الخطاب وفي ذكر الادلة الاقوى
المتوقف عليها دلالته لنرجع على تعريفه فنقول الخطاب هو الكلام المقصود به الافهام فالكلام كالجنس وبالقيد
يخرج الساهي والنائم والغافل فلا يتبع في الحكم المخاطب بالمهمل اي بما لا يفيد شيئا سواء كان موضوعا
لم يرد منه ذلك المعنى ولا يعني ادله بوضع فان ما لا يفيد هو الاول والمهمل الغير الموضوع سواء لا اشتماله
على النقص وهو عليه تعالى محال اتفاقا ولان وصف القرآن بكونه هدى وبيانا ينفي ذلك واحتج
الحشوية على جواز الخطاب بالمهمل بالحروف المقطعة الواقعة في اوائل السور مثل قوله تعالى كهيعص ونحوه فانها
مهملة مع انه خاطب بها وبقوله تعالى طلعها كانه رؤوس الشياطين فان ذلك مهمل لا مرضع له وبقوله
ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة فان قوله كاملة غير مفيد لا من ان يبقى على ما ينفعه
فلا فائدة في ذكره وكذلك قوله تعالى نفخة واحدة ولا تتخذوا الهين اثنين وبقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله
من القرآن الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به فان الوقف على قوله الا الله واجب ليكون الراسخون
في العلم مستانفا وانما كان الوقف عليه واجبا لامتناع العطف اي عطف قوله والراسخون في العلم على
الله لاستحالة عود الضمير يقولون الى المعطوف عليه وهو الله لانه يلزم ان يكون الله قائلا امنا كما لا يخفى

انهم

بالكلية

اذ هو خلاف الغرض الصحيح ولو جعلناه حالا عن الراسخين فقط لزم تخصيص المعطوف بالحال دون المعطوف عليه وهو
مخالفة القاعدة العربية فاذا وجب الوقف على الله كان المتشابه غير معلوم لنا فقد خاطبنا بما لا نفهمه
وهو المهمل فالجواب عن الاول لان المهمل ما لا دلالة له لعدم الوضع لا ما لا نعلم تاويله يجوز كونه موضوعا
مع ذلك وفيه بحث لان النزاع في جواز الخطاب بما لا يفيد اصلا سواء كان مهملا او غيره كما عرفت سابقا
قوله بل هي اسماء السور سلمنا انها لا معنى لها ولكن لا يلزم من ذلك كونها مهملة بتلك التفسير اعني ما لا يفيد شيئا
اذ يجوز ان يفيد فائدة وان لم يكن معنى كما نرى انها تفيد فائدة الاعجاز وغير ذلك واما الثاني
فلانا لا نسلم انه مهمل لا نفهم معناه كيف وكلام المفسرين معنى واضح لم يعني ان الاصل استعماله في غير
ما وضع له لكونه موضوعا للرؤوس الحقيقية وههنا استعمل في امر وهمي كانياب اغوال واظفار المنية
فهو مجاز لا مهمل ولعل المراد بالمعنى الوهمي المعنى الجزئي المدرك بالوهم كصداقة زيد وعداوة عمرو
اذ رؤوس الشياطين وانياب الاغوال ليست من المعاني الجزئية بل هي صور تدرك باحد الحواس الظاهرة
لو وجدت بل المراد بالوهمي ههنا ما اخترعه المتخيلة من نفسها كما اذا سمع ان الشياطين اشخاص كريهة المنظر
اخترعت في تصويرها صورة الاشخاص القبيحة الحيوانية واختارت رؤوسها وجعلها بالغة غاية
القبح وقبح المنظر وهذا معنى قولهم هو من موضوع التخيل فان العرب يستعملون التخيل في باب المبالغة
والاستقباح كما انهم ارادوا بالوضع المجازي لا الحقيقي وقول العلم والتمثيل برؤوس الشياطين تشبيه
بالمستنكر في العادة اشارة الى هذا المعنى كان قيل فالانه ايه ومن كلمات العرب تستنكر ذلك هو تشبيه
لهم مثلا المتكلم وانت خبير بان جعله مثلا اشكال اذ التجوز هنا في لفظ الرؤوس كما عرفت والمثل
هو المجاز المركب الفاشي استعماله فيما شبه بمعناه الاصلي تشبيه التمثيل اي تشبيه احدى صورتين
منتزعتين من امرين او امور بالاخرى والاخفاء ان ما نحن فيه ليس بمركب لم صورة هي مدلوله حقيقة شبهت
لها صورة اخرى واستعمل فيها ولو سلم فليس ههنا هيئة منتزعة من عدة امور يدل على ذلك انه
لا قابل بانه مثل اظفار المنية بل مثل جناح البعوضة المستعمل مفردا كانه اراد بكونه مثلا ان لفظ الرؤوس
تشبيه الصورة المستقبحة مجازا واستعمل فيها ذلك واما الثالث فلانا لا نسلم ان قوله كاملة غير
مفيد اذ المقصود منه التوكيد والتوكيد امر مفيد مقصود زائد على معنى المؤكد واما الرابع فلان العطف
لا يقتضي عود الضمير اي ضمير يقولون الى المعطوف عليه اذ كان هذا القول واقعا موقع الحال بل يجوز
تخصيص المعطوف عليه مثل قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة اي حال كون يعقوب نافلة

اجيبت بل

[illegible]

م

اي ولد ابراهيم عم انما هو يعقوب دون اسحاق وح يمتنع كونه خلاف القاعدة خصوصا
القراين العقلية وهي استحالة عوده الى الجميع على ما مر انا وان سلمنا نفي العلم بالمتشابه من الكل
لكن المراد به نفي العلم بحقيقته وهو لا ينافي فهمهم منه امورا محتملة لان تكون مرادة لله تعالى وان لم يقطع
بكونها كذلك فلا يلزم الخطاب بالمهمل وانه لا يلزم من عدم العلم بالتاويل بالتاويل عدم الفهم لجواز
حصول الظن بالمراد من اللفظ وهو كاف في صدق الفهم وحصول فائدة الخطاب كيف وقد ذهب كثير من
الناس الى ان الادلة لفظية لا تفيد العلم بالمراد وان الاطلاع على مراد المتكلم الاهو انما هو يحصل الجزم الظن

**البحث الثاني** في بيان استحالة خطابه تعالى بما يعني خلاف ظاهره دون بيان وتخصيص ومع التجرد
عن القرينة فنقول يمتنع ان يخاطب الله تعالى بشيء ويعني به خلاف ظاهره من دون البيان اي من دون
نصب قرينة تدل عليه والا لكان اطلاقه يوجب اعتقاد سامعه العالم بوضعه ارادة الظاهر منه لذلك
المعنى الذي هو ظاهر فيه وذلك معلوم بالوجدان فاذا لم يكن هو المعنى مرادا من اللفظ كان اعتقاد ارادته جهلا
ولزم ح الاغراء بالجهل لان اطلاق ذلك اللفظ مع عدم ارادة معناه اغراء للسامع بذلك الاعتقاد
والاغراء بما استحق لقبحه قال الشارح قد ظهر من ذلك ان الاغراء بالجهل انما هو لازم من الخطاب باللفظ
مع عدم الارادة ظاهره والمص جعل ذلك لازما لارادة خلاف ظاهره وفيه نظر لجواز ارادة خلاف اللفظ
وخلاف ظاهره منه وح لا يتحقق بالاغراء بذلك الجهل ولذا اي اللفظ الخالي عن البيان عن البيان عن البيان
بغير ظاهره مهملا اي بغير معنى لما عبر باللفظ فلا يليق بكلام نعم وخالف في ذلك المرجئة وتمسكوا
بان الايات الموعدة لم يرد بها ظاهرها اي ترتيب الوعيد على المطاع اذ هو لا يعاقب احدا على
معصيته فان وعمرا ودسيع من ذلك وجوابه ظاهر من لزوم الاغراء والاهمال لا يقال انما يلزم الجهل لو
يلزم ذلك لو لم يفد شيئا اصلا وهو ممنوع لافادته اجمالا لا نقول انه يفيد انه تعالى على ظاهره الوعيد وكان غرضه
وله الحسن من تخويف الفسقة لانا نقول يلزم ح ارتفاع الوثوق عن قوله تعالى اذ الكلام الا وعجز اراده
ما وراء الظاهر وانه لو كان مثل هذه العبارة مما ينافي الاهمال لكان كل لفظ اما مهملا اصلا لا فائدة
ان التلفظ به عبث نافي واللازم باطل نعم

**البحث الثالث** في ان اللفظ قد يفيد القطع بمعناه ودلالته
تعلم وقد يقال انه لا يعلم ذلك انه يفيد الظن وبهذا صح قولهم ان الادلة اللفظية ظنية لتوقفها على مقدمات
كلها ظنية هي نقل اهل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والالم يوثق بارادة ذلك المعنى اللفظ
وعدم المجاز والا لاحتمل ارادته وعدم النقل عن الموضوع له والا لامكن ارادة المنقول اليه بالواجب حمل عليه
وعدم الاضمار والالم يكن حمل اللفظ على ظاهره وعدم التخصيص بذلك العام وعدم التقديم والتاخير لتغير





المعنى بذلك وعدم الناسخ اذ على تقدير لم يبق الحكم المدلول عليه بالدليل السابق ثابتا وعدم المعارض
عليه اذ على تقدير وجوده يجب العمل بالراجح وهذا لا يتضح الا بما ذكره المص في قوله وعدم المعارض
العقلي الذي لو يرجح النقل عليه لانه لو عارض العقل وقد ثبت ان اصل له لزم ابطال النقل اذ بطلان
الاصل يستلزم بطلان الفرع ولا شك ان هذه كلها ظنية فالموقوف عليها وهي الدلالة اللفظية ظني اما نقل
اللغة والنحو والتصريف فلانها موقوفة على وضع اللفظ لمعناه وذلك لا يحصل الا بالنقل عن اهل اللغة وقد
اشتهر ان اللفظ اخذت من جمع مخصوص غير معصومين ولا يبلغوا حد التواتر والاحاد لا يفيد الا الظن
مع عدم المعارض والقدح في الناقلين وهو منتف فان اجل ما صنف في النحو واللغة كتاب سيبويه وكتاب العين
وقدح الكوفيين في مصنفه وجمهور اهل اللغة على القدح في الثاني وقد قدحوا في الصحاح فيما ضبط مما اشتهر
في اليوم والليلة خمس مرات وهو فصول الاذان والاقامة والجهر والاخفات ورفع اليدين مع كونها امورا
فكيف حال اللغات وكيفية الاعراب مع قلة وقوعها وعدم اشتغالهم بضبطها ونقلها الا بعد انقراض
عصر الصحابة والتابعين ولا يكفي القطع بصدق بعضها اذ هو غير معلوم العين اذ لا لفظ الا ويجوز ان يكون خطا
فما ظنية باقي المقدمات فظاهر اذ مرجعها الى الوجدان لا يقال لا نسلم ان الموقوف على الظني ظني كالعلم بالتواتر
اذ هو موقوف على الاحاد مع كونها ظنية لانا نقول هذا الجواب مغالطة اذ لا يرتاب احد بان العلم الشك
الحاصل بنظر وانتاج من دليل مقدماته ظنية يكون ظنيا والعلم الحاصل بالتواتر انما حصل بالبديهة عند
تحقق اخبار الجماعة الموصوفين بالصفات المذكورة والشرائط المعلومة كما تحصل به الفطرة السليمة وليس
هناك ترتب مقدمات وانتقالات وخبر كل واحد انما يتوقف عليه تحقق خبر الجماعة وبعد تحقق ذلك الخبر
ووجوده يترتب عليه العلم القطعي بالجزم فالموقوف على الظن وجود الدلالة على مدلوله بخلاف الادلة اللفظية
فانها متوقف عليها دلالة تلك الادلة العقلية على مدلولاتها ضرورة انها اكتسابها فالفرق ظاهر ولما لم يرتض فالوقف
المص هذا القول قال والحق خلاف هذا بل بعض الالفاظ موضوعه متواتر فان بعض اللغات والنحو والتصريف
متواتر النقل قطعا لا يقبل التشكيك وهو في الازمنة الماضية كلفظ السماء والارض ونحو زيادة
حروف المضارعة وابدال الهمزة الفا وياء وواوا وكون الفاعل مرفوع والمفعول منصوب والمضاف اليه
مجرور والقدح في مثل هذا غير مقبول بل هو بالسفسطة اشبه وعدم الاشياء التي ذكر وهي انتفاء
الاشتراك والنقل والتخصيص وغيرها قد يعلم من عادات القرائن مثل قل هو الله احد ونحوه فانه يعلم ان
المراد بها ظاهرها وان هذه المطالب مستفيد منها علما قطعيا على ان القطع بعدمها يحصل بعلم
وجود قرينة منصوبة من المتكلم اذا كان حكيما لا يستعمل الكلام فيما هو على خلاف الاصل الا بقرينة كما عرفت

ثبت القطع في بعض الصور وهو فيما اذا كان الدليل موافقا لها في اصالة تلك المحتملات المتواترات مثل قوله تعالى ان

ام لم يكن شئ عليه **البحث الرابع** فيما ينقسم الخطاب اليه باعتبار احتياجه في الدلالة الى ما ينضم اليه وعدمه بان

يكون مستقلا وبيان المقام المستقل الى ما يدل عليه بما يلزم من المطلوب وبيان كيفية الاستدلال بالخطاب

اذا عرفت هذا فنقول وكذا خطاب الرسول والائمة المعصومين عندنا ان استقل في الدلالة على معناه اولم

يستقل والاول اما ان يستقل بلفظه او معناه فالمستقل بلفظه خطاب الله تعالى دلالته مطابقة او تضمنا ويسمى

المنطوق والصريح يحمل اولا على الحقيقة الشرعية ان وجدت وامكن الحمل عليها سواء وجد غيرها من

الحقائق الباقية اولا اذ الظاهر ان الشارع انما يعرف الشرع لا اللغة كقوله عليه السلام في الابل السائمة زكوة فانه يحمل على

وجود الزكاة الشرعية فان انتفت الشرعية او وجدت وتعذر الحمل عليها فالحمل على الحقيقة العرفية ان غلبت

على اللغوية في الاستعمال لان المعنى العرفي الغالب هو المتبادر الى الذهن عند الاطلاق دون اللغوي مع اعتبار

الشارع العرف في كثير من الاحكام مثال ما لو حلف ان لا يطأ غائطا او حائضا او لا يشرب راوية او دابة او اولية

فان الغائط في اصل اللغة اسم للمنخفض من الارض والراوية اسم للجمل الذي يحمل عليه الماء والدابة لما يدب

على الارض من مطلق الحيوان لكن العرف نقل الاول الى الحدث المخصوص بسبب وقوعه غالبا في تلك الارض فاطلق

اسم المحل على الحال مجازا ثم غلب فيه حتى صار حقيقة والثالث الى الفرس والثاني نقل الى المزادة تحقيقا

الحكم عادة عليه من العرف فيها لك كلها دون اللغة الا ان يقصد [illegible] مع ذلك لو تغلب الحقيقة العرفية على

اللغوية بان كان [illegible] ويتبين بدليل المقام او [illegible] كلام الله تعالى كما هو المفروض في عبارة الكتاب ولا

ينصح فيه كما اذا غلب اللغوية عليهما [illegible] الاحكام اللفظ على ذلك التقدير مشترك كما [illegible] بل اللفظ

في الخطاب مشترك بينهما فيتعين في حمله على احدهما الى قرينة مرجحة لارادة احدهما وان انتفت الحقيقة

العرفية ابتداء او كانت وتعذر الحمل عليها فالحقيقة اللغوية اذ هي الاصل ولم يكن هناك صارف فان لم يكن

اللغوية ابتداء او تعذر الحمل عليها فالحمل على المجاز ان دلت عليه قرينة وانت خبير بان وجود المجاز على تقدير

عدم اللغوية والعرفية والشرعية مبني على ان المجاز لا يستلزم الحقيقة وفيه نظر لانه على ذلك يمكن التعدد [illegible]

المعنى المجازي حقيقة عرفية ولم تنتف الحقائق الثلث فالاولى ان يبقى في موضع قوله فان لم يكن فالمجاز فان

تعذرت فالمجاز كما فعله الشارح وبالجملة فعبارة الكتاب [illegible] الى [illegible] فهم [illegible]

في [illegible] نظر اذ لو [illegible] كونه حقيقة عرفية [illegible] فان تعارضت العرفية الغالبة على اللغوية

بان كان اللفظ مستعملا في معنى عند طائفة وفي غيره عند اخرى حمل كلام صاحب الخطاب على المتعارف

عنده او هو المصطلح عنده وحينئذ [illegible] الى ذلك والا لزم خطابه بما لم [illegible] مع

الادة خلاف

الادة خلاف ظاهر وانه ممتنع كما سبق ويبنى على ذلك ما لو اعتبر لكل شئ في لفظ دون اخرى بخصوص

المنع من السجود عليه بذلك اللفظ ولا يعم واما لو اعلاه اللغوية والشرعية فقد مضى حكمه في المشترك

وتعدد المجاز سيجئ حكمه والمستقل بمعناه فقط هو اقسام الدلالة الالتزامية ويسمى دلالة المفهوم وغير

الصريح كما سمي الاول بالمنطوق والصريح واليه اشار بقوله وقد يدل الخطاب على معناه الالتزامي

اي يلزم من مدلوله اما باعتبار اللفظ المفرد اي يلزم عند مدلوله مفرد بان يكون شرطا للمطابقي بان

يتوقف تحقق مدلوله المفرد المطابقي عليه ويسمى دلالة الاقتضاء ويقرب منه ما قيل الفاعل عنه المنطوق

منطوقا تصحيحا للمنطوق وشرطيته اما شرعا كقوله اعتق فانه يدل بالالتزام على تمليك العبد

بالبيع او الهبة او غيرهما وذلك اللازم مما يتوقف عليه تحقق هذا المدلول شرعا اذ لا عتق فيما لا يملكه

كما [illegible] العبد اذا استوعبه او شرطيته عقلا كرفع الخطاء في قوله رفع عن امتي الخطاء فان العقل دل على

ان هذا المعنى لا يصح الا اذا اضمر فيه المؤاخذة او الحكم الشرعي والا لزم الكذب على الشارع لوقوع الخطاء والنسيان

كثيرا من الامة وفيه نظر لصحة هذا الكلام من دون اضمار لان الامة عبارة عن جميع المسلمين والخطاء والنسيان

مرتفعان عنه [illegible] على الاحاد [illegible] ان الحق انه مما يدل عليه باعتبار المركب عقلا لا باعتبار المفرد اذ لا يخفى

فانه لا يتوقف مدلول كل من المفردات كالرفع من حيث هو وعلى الحكم والا وضح في التمثيل [illegible] بالتركيب

[illegible] بل [illegible] شرط عقلا او [illegible] بالالتزام باعتبار اللفظ

بان يكون [illegible] التأفيف [illegible] عليه بقوله تعالى ولا تقل لهما

اف على تحريم الضرب [illegible] كان الغرض من تحريم التأفيف [illegible] الاذى [illegible]

ويسمى [illegible] ويسمى فحوى الخطاب وما ثبت به من الحكم يسمى الثابت بفحوى الخطاب ولحن الخطاب

ايضا معناه ويسمى الدلالة بمفهوم الموافقة ودلالة التنبيه او لا يكون موافقا للمعنى المفهوم بل مخالفا له

كدلالة التخصيص بالذكر او الوصف او الغاية او الشرط على التخصيص بالحكم ونفي الحكم عما عدا المنطوق

ويسمى مفهوم المخالفة ودليل الخطاب وسيجئ اقسامه ومنع دلالة اللفظ في بعضها والغرض هنا

مجرد التمثيل **وهنا بحث** وهو ان [illegible] شرط في الاقتضاء [illegible] المفهوم [illegible] مدلول مفرد [illegible] اللازم [illegible]

من حيث هو مركب كما اشرنا اليه وان لم يستقل بالخطاب الى انضمام شئ اخر فقد يكون [illegible] اليه اضافة اليه

[illegible] الخاطبين [illegible] حكم اخر مخاطب بحكم [illegible] عليه وهو [illegible] الاول [illegible]

التبعيض [illegible] الاخرى [illegible]

احدهما [illegible] الباقي [illegible]

نصب دليه

مع قوله تم وفصاله في عامين فانه يعلم منهما ان اقل مدة الحمل ستة اشهر وليس المقصود في كل منهما وقد يكون بعد
اشارة قوله وقد ينتظم الى الشيء والكلام به هنا الدلالة من الكتاب والسنة فان لم يكن قطعيا عبر في اجماع او دليل
او شهادة حال المتكلم وعبر الحكم منهما فالاول مثل دلالة الاجماع على ان سادس الخال الخالة في الارث
ودلالة النص على ارث الخال فانها بدل لان الخال الخالة ترث لا تستقل انها منفصلة من وجهين استغني
منها عن مقدمها فانتجت عن ثالثهما هكذا كلما كان الخال وارثا كانت الخالة وارثه لكن الخال
وارث فالخالة وارثه والمتصلة دل عليها الاجماع والاستثنائية دل عليها الخطاب والثاني مثل دلالة
الخطاب على تحريم الربوا في البر ودلالة القياس على مساوات التفاح له فانها يدل على تحريم الربا
في التفاح والثالث مثل دلالة خطاب الرسول على ان الاثنان فما فوقهما جماعة فانه متردد بين كونه بيانا
للحكم اللغوي وهو ان اقل الجمع اثنان وبين كونه بيانا للحكم الشرعي وهو كونه مصيبا للسنة بحيث كان
متلقي السنة لاثنين جماعة فان شهادة حاله [illegible] ترجح كونه مبعوثا لبيان الاحكام الشرعية دون
التعليم فيرجح الاحتمال الثاني ويحتمل [illegible] حمل اللفظ على ظاهره فيجب حمله على مجازه فان
الحق المجاز على ان الخطاب يحمل عليه اذا عارض ولا [illegible] لم يوجد ما يقتضي نفي اللفظ مشتركا مجازا
او لم يمتنع احدهما اي المجازات فيشتمل على اصلحها الى القرينة ولا [illegible] لم يمتنع احدهما
حمل الخطاب على الراجح كترك الحقيقة والمجاز حمل اللفظ على الحقيقتين او المعاني كالمشترك وقد سبق
تحقيقه **الفصل الثالث** في مقاصد الكتاب في الامر والنهي وفيه فصول **الاول** في حقيقة
الامر وفيه مباحث **الاول** الامر حقيقة في القول الطالب للفعل اما بالاقتضاء او مع قيد العلو
او الاستعلاء على اختلاف الاراء فاللام للاعم في القول منه للعهد اي افراد الفعل وليس المراد مطلق
القول وانما كان حقيقة فيه للاتفاق ولانه اطلق عليه والاصل في الاطلاق الحقيقة ولعدم صحة
حمل سلبه اذ لا يقال لم تكلم بصيغة القول انه لم يامر ولم يعني بالامر هو امر ولا انشاء وهو القول
المخصوص ولو اريد كان المعنى القول المخصوص حقيقة في القول المخصوص وهو لغو مجاز في الفعل ولا
نزاع في الاول وهو كونه حقيقة في القول المخصوص اعم من ان يكون بخصوصه او في ضمن المعنى المشترك بينه
وبين الفعل المطلق كما عرفت واما الثاني اي كونه مجازا في الفعل فلانه لولاه لكان حقيقة فيه ولزم
الاشتراك اذ لا شك انه حقيقة في القول المخصوص كما عرفت والاشتراك خلاف الاصل والمجاز وان كان
كذلك الا انه خير من الاشتراك كما عرفت وليس متواطيا والاجمال اعم من القول المخصوص فلا يفهم منه القول
المخصوص اذ الاعم لا يدل على الاخص كما لا يفهم من الحيوان الانسان خاصة ومنه يعلم نفي الاشتراك

مبحث الاوامر والنواهي

لفظا

فيكون

لفظا ايضا وذهب بعض الفقهاء الى انه مشترك بين القول والفعل وبعضهم الى انه مشترك معنى بينهما
موضوع للقدر المشترك وهو اما مفهوم احدهما او الفعل اعم فيه لانه يكون باللسان او غيره ويدفع ذلك كله
ما ذكرنا احتجوا على الاشتراك بينه وبين الفعل بصحة الاستعمال فيه اي في الفعل على الحقيقة اذ هي الاصل في
الاستعمال وذلك كما في قوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي
فعله برشيد اذ القول لا يوصف بالرشد بل بالسداد وكما يقال امر فلان مستقيم والمراد فعله وفعل الامر عظيم
اي فعل والجواب ان مطلق الاستعمال اعم من الحقيقة لانه يوجد مع المجاز كما يوجد مع الحقيقة فلا يجوز
الاستدلال به اي بمطلق الاستعمال عليه اي على الاستعمال حقيقة خصوصا وقد بينا اولوية المجاز من
الاشتراك عند التعارض واجيب ايضا بان المراد بلفظ الامر الشان مجازا بل حمله عليه في الاية الثالثة
شئون الفعل لمقتضيه وفي الثانيه لو اريد الفعل لزم انحاد افعاله وحدوثها لفظا وهو كلمح بالبصر
وهو باطل فيراد الشان بمعنى ان شاننا شان واحد وهو انا اذا اردنا شيئا اوجدناه سريعا وفيه
بحث لجواز ان يراد كلامنا انا كلمة ولورود ذلك بعينه في الشان بان يلزم انحاد جميع شئونه
وحدوثها كلمح ويدفع [illegible] بانه لم يلزم هو في شان بل هو في كل آن في شئون ولو التزم الوحدة باعتبار
في الكل الشان فيلزم مثله في الفعل [illegible] يمكن ترجيح حمله للشان باعتبار المجازات ولا دليل على
ارادة الفعل خاصة وليس المراد نفي صحة ارادة الفعل اذ بطلان الدليل لا يتوقف على ذلك كيف ولو
اريد الفعل الثاني جعله مجازا فيه ايضا الا ان لاسم السبب على المسبب اذ الامر كثيرا ما يقتضي الاشتغال
بالمامور وفعل ما امر به وهذا [illegible] حسب التفصيل [illegible] الامر في الاية الثالثة على
القول المخصوص [illegible] الا انه قال ثم كما تبعوا امر فرعون [illegible] كما امر فرعون
برشيد [illegible] ان القول لا يوصف بالرشد **البحث الثاني** [illegible]
عليه بالقول وهو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء فالطلب جنس يخرج الاخبار والتنبيه
وغيرهما مما ليس بطلب وتقييده بالفعل يخرج النهي [illegible] والمراد بالفعل ما يعم القول ايضا ليدخل
فيه الامر بالامر وبالنهي وبالخبر وقوله بالقول يخرج طلب الفعل بالاشارة ونحوها وقوله على جهة
الاستعلاء والمراد به ان يعد الامر نفسه عاليا سواء وجد العلو او لا يخرج الدعاء والالتماس
ولم يعتبر العلو كما اعتبره جماعة من المعتزلة لذم العقلاء الادنى بامره الاعلى فلو اشترط العلو لكان ذلك
امرا ولولا الاستعلاء لما استحق عليه ذما او جود الامر به ولذا في قوله تعالى حكاية عن فرعون
حين استشار قومه ماذا تامرون فانه اطلق الامر على القول المخصوص بلا علو مع العلم القابلين ولكن

[illegible]

واجب بانه

ذلك شرطا لما سماه امرا اذ لا علو للمقوم عليه قبل كما لا علو لهم لا استعلاء ايضا فليترك البعثات
مجاز للقطع بان الطلب على سبيل التضرع والتسادى لا يسمى امرا ورد بان الاصل في الاطلاق الحقيقة
والقطع بما ذكرتم ممنوع ان اردتم التسمية اللغوية وان اردتم العرفية وان سلم لكن لا ينفي كونها حقيقة فيها
لغة واجيب ايضا بانه يمكن تحقق الاستعلاء في المثال المذكور وذلك لان فرعون كان مضطرا الى اعانتهم هو
العلا محتاجا اليهم فهو سبيل التواضع يمكن ان يقول لهم ذلك ويعظمهم ذلك بوضعهم في التكلم معهم على سبيل
الاستعلاء تعظيما للعلم هذا وقال الشارح هذا الحد هو الذي ذكره فخر الدين في المحصول وحاصله معترض
وفيه نظر فان الامر عنده ليس هو الطلب المدلول عليه بالقول بل هو نفس القول الدال على الطلب
فمراده ان هذا الحد انما يليق للقائلين بالكلام النفسي اذ الطلب نوع منه ويدل على ما ذكرنا ما سيأتي
من ان صيغة افعل ولتفعل وامثالهما للوجوب حقيقة اذ لا يخفى ان الوجوب هو الطلب الحاصل لا
اللفظ الدال عليه تأمل وهذا الطلب الماخوذ في تعريف مفهوم الامر كما ترى بل يجب التصور
لدلالة كل احد بدون التعرفة بين الاخبار والطلب وطلب الفعل وطلب الترك بداهة والتعرفة بين الشيئين
تقتضي تصورهما فيكون تصور الطلب بديهيا وهو اما مطلق الطلب فيثبت المدعى او الطلب الخاص
فكذلك لاشتمال المقيد على المطلق كذا قيل وفيه نظر لان التعرفة انما تقتضي التصور بوجه ما ولا يلزم
منه معلوميته بكنه الحقيقة كما هو ظاهر العبارة هنا وهو اي الطلب غير الصيغة لعلم اختلافه باختلاف
اللغات بخلاف الصيغة بانها تختلف باختلافها ولوجود ما هي الصيغ من الساهي والغافل والنائم
مع انتفائه اي انتفاء الطلب ولو كانت اياه لم تتخلف عنه ولا لزم انفكاك الشيء عن نفسه وهل
هو اي الطلب نفس الارادة اي ارادة المامور به او هو غيرها الحق الاول اي نفس الارادة فانا لا نعلم الزائد
على الارادة بمعنى انه غير معقول لنا فلو ثبت لكان خفيا في الغاية لا يعقله الا الافراد من العقلاء ولا يجوز
معقول اهم وضع اللفظ الذي اعمد او [illegible] خاصة كلفظ الطلب لمعنى غير معقول اهم بل الواجب
وضعه بازاء معنى ظاهر عندهم والاشاعرة اثبتوا ان الطلب معنى مغاير للارادة لان
الله تعالى امر الكافر بالطاعة اجماعا ولم يرد ايمانه لانه تعالى علم بعدم ايمانه منه فيستحيل وقوعه منه
فيكون تكليفه بها تكليفا بالمحال ويستحيل ان يكون مرادا فقد وجد التكليف الذي هو طلب الفعل من دون
الارادة فلا يكون نفسها ولا يخفى عليك ان ذلك فيكون تكليفه بها تكليفا بالمحال ليس له مدخل في هذه الحجة
لان تكليفه بها واقع اتفاقا ما كان ويمتنع منه ولو قال بدله فيكون ايمانه محالا فلا يكون مرادا
لم تم لكان اجود ولصحة القول ان العاقل قد يريد منك الفعل ولا يامرك به ولو كان الامر عبارة عن

ظاهر مع

الارادة

لبس ٣٢

الارادة لم يتجه ذلك وفيه نظر فان هذا الوجه انما يدل على مغايرة الارادة للامر لا للطلب سلمنا لكن
عبارة عن مجرد الطلب والارادة بل هو عبارة عن جملة منها الطلب والارادة وح لا يلزم من ثبوت
الارادة وانتفاء الامر انفكاك الامر عن الارادة لانفكاكهم منه بل اللازم عكسه وهو غير مخل هنا
ولام السيد عبده بحضرة سلطان توعده على ضربه لعبده بالاهلاك ان ظهر انه لا يخالف
امره مع دعواه مخالفته في اوامره ليدفع عن نفسه الهلاك فانه يأمره بفعل لا يريد ايقاعه اي
ايقاع ذلك الفعل منه طلبا للاظهار عذره في ضربه فانه يريد اظهار عصيان العبد ليتخلص من الهلاك
كامره له بالفعل من غير ارادة للفعل لامتناع ارادة العاقل هلاك نفسه والجواب عن الاول المنع من علم
ارادة الطاعة من الكافر وان علم امتناعها عنه اذ هو ممكنة بالذات والعلم لا يؤثر في المعلوم لكونه
تابعا له وحكاية عنه وعدم الاستقصاء في هذه المسئلة اي مسئلة عدم اقتضاء العلم بالعدم الامتناع ونسبة
وبالوجود الوجوب مذكور في كتبنا الكلامية وحاصل ما ذكر هناك ان العلم حكاية للمعلوم ومثال له
اليه كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فانه يمتنع ان يقال انما كانت الصورة هكذا
لان الذات هكذا ولا يمتنع ان يقال انما كانت ذات الفرس هكذا لان الصورة هكذا وكذلك يمتنع ان يقال انما
علمت زيدا شريرا لانه كان في نفسه شريرا ولا يمتنع ان يقال كان في نفسه شريرا لان علمته شريرا فانه
سبحانه وتعالى علمه في الازل كذلك لانه فيما لا يزال كذلك لان الامر بالعكس حتى يتم دليل الاشاعرة واقول ان
سلمنا ان العلم مؤثر وان الفعل بسببه يصير محالا او واجبا لكن هذا مع بقائه في الغير وهو يمكن العلم
الذاتي وهو لا يمنع من التكليف وانما المانع هو الامتناع الذاتي وانما التكليف شرطه الامكان
الذاتي تامل وعن الثاني بان في الامر معناه نفي الايلام وان كان مع دليل الايقاع الفعل اعتبارا مع
معارضة بانه يجيء ان يقال مثله في الطلب والامر به وعن الثالث ان الفعل والارادة معا وما
في الانتفاء في امر طالب العذر فان العاقل يمتنع ان يريد ما يتيقن هلاكه كذلك يمتنع ان يطلب ولا
كان طالبا لهلاك نفسه لانه لا تم امتناع الطلب لهلاك نفسه انما علم ان طلبه لا يفضي الى وقوعه لانا
نقول يجيء مثله في الارادة الارادة الملزوم ارادة اللازم فكذلك طلبه وكان المطلوب يجوز عدم الوقوع
فكذلك المراد وكما يمكن ان يتوجه من العاقل طلب هلاكه اذا علم انه لا يقع كذا يمكن ان يتوجه من العاقل ارادة
ما يفضي الى الهلاك اذا علم انه لا يقع اذ الارادة لا تستلزم الوقوع الخ ووجه التقييد ان بين الطلب والارادة
في ذلك مبني على تغاير الاشاعرة الارادة والى ملاحظتهما سيأتي في ذلك والجواب بالحمل فيهما واحد وهو
انه انما وجد منه في الصورة المذكورة صيغة الامر ولم يوجد منه طلبه ولم توجد حقيقة الامر والنفس

ابن الحاجب

المتكلم كونه امرا ولا مستعملا في موضوعه فليس كلامنا هو كالمستعمل في المعنى الترهيب واستدل في مخصوص للاشاعرة بانه لو كان الامر هو الارادة لوقعت المامورات كلها لان الارادة تخصيص الفعل في حال حدوثه واذا لم توجد لم تحدث فلا يتحقق تخصيص بحال حدوثه ورجوابه ان الامر ان الله تعالى العبد بمادة غير التخصيص المذكور لجواز ان يريد الفعل من العبد ولا يفعل العبد كما هو راي المعتزلة وما ذكره انما يجري على اصول الاشاعرة فلا يصح الزاما لهم قال الامام في شرح الكتاب المذكور والغلط يقع في باب الاشاعرة الاشتراك اللفظي

**البحث الثالث** اعلم ان الصيغة اي صيغة الامر مثل افعل يدل على الطلب بالوضع فلا تفتقر الى الارادة اي ارادة دلالة الصيغة على طلب المامور به في نفس الامر كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها احتج الجبائيان ابو علي وابنه ابو هاشم على ان الارادة شرط في دلالة صيغة الامر على الطلب بها لعلمنا بالتغاير بين مقتضى الامر والطلب الا بالارادة بان صيغة الامر كما يرد بها الطلب يراد بها التهديد في قوله تعالى اعملوا ما شئتم والتمييز بين الامر الذي هو الطلب والتهديد انما هو الارادة فيها يعلم ان الصيغة للارادة دون الثاني والجواب ان صيغة الامر كما ضرب مثلا حقيقة في الطلب مجاز في غيره من التهديد وغيره كما سيجيء وذلك كما في التمييز بينهما فان دلالة الالفاظ على معانيها انما هي بحسب وضعها لها وذلك واذا كانت الصيغة حقيقة في الطلب خاصة حملت عند الاطلاق على الطلب وعند القرينة على التهديد واعلم ان المحقق اختار مذهب الجبائيين ونقل عن المرتضى واجاب عما ذكرنا بانا لا نخالف انه عند الاطلاق هذا اللفظ يعني صيغة الامر انما يحمل على الامر كاطلاق الالفاظ في موضوعاتها بل الخلاف انه هل يسمى امرا وان لم يرد به ام لا وعلى ذكر اهل اللغة اشتراطها في نفس الامر لا يقتضي عدم اشتراطها في نفس الامر لظهورها كما لم يشترطوا انتفاء القرائن ناصا وكفا الا انه لا ارادة المامور به في صيرورة امرا خلافا لهما اي لابي علي وابي هاشم فانهما ذهبا الى ان ارادة المامور به شرط في صيرورة الصيغة امرا وهو بعيد لانها اي الصيغة دالة بالوضع على الارادة كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها فلا تفتقر تلك الارادة الصيغة الدالة عليها كالامرية كما لم يسم مع الاسماء ونعم نقل لان الكلي اسماء تعين اسماؤها صفة كالكلية والجزئية والتواطؤ والتشكيك والعلية فانه لو نقل الكلي الى الجزئي والمتواطئ الى المشكك وبالعكس لما صار كذلك الصفات كذا نقل ذلك المصنف وما ورد الشارح فيه نقل اخر معناه ضعف القياس والحق ان اراد المحقق نافي الارادة في كون الصيغة امرا انها هو شرط في وضع الواضع اياها بازاء الامر كان نحو الاستعمال دان كان



اي ارادة المامور به
٤ م ٤ ٤



بل يكفي الانتظام من ارادات الصيغة المخصوصة الحقيقية المجردة عن تلك الارادة ليس امرا حقيقة فهو حق بل لذلك حيث قال ان الامر لها في غير موضوعها كاستعماله اياها في الخبر وغيره وقد اعترف المحقق عليه للتهديد عنده ليس امرا حقيقة بل هو صيغة الامر وذلك لعدم الارادة المامور به وقد تقدم جميع الامر مقام صيغة الخبر مجازا مثلا اذا لم تستحي فاصنع ما شئت معناه صنعت ما شئت وبالعكس اللفظي اي تقدم الخبر مقام الامر مثل قوله تعالى والوالدات يرضعن وقوله والمطلقات يتربصن وانما جاز ذلك لاشتراكهما اي اشتراك الامر والخبر في علاقة مصححة تجوز التجوز هي الدلالة اي دلالة كل منهما على وجود الفعل وكذا النهي مثل الامر وجعله اقامته مقام الخبر وبالعكس لاشتراكهما في الدلالة على عدم الفعل اما الاول مثل اذا استحيت فلا تصنع القبائح واذا لم تستح فلا تصنع المعروف على معنى لم تصنع واما الثاني مثل قوله لا تنكح المراة على عمتها وخالتها بلفظ الاخبار فان معناه النهي فهو ان النكاح وقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون على وجه

**الفصل الثاني** في مدلول الصيغة اي مدلول صيغة الامر وفيه مباحث الاول في اثبات ان الامر حقيقة في الوجوب صيغة افعل تستعمل في معان متعددة وهي ستة عشر معنى كالايجاب مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة والندب مثل قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ومن الندب التاديب كقوله عليه السلام كل مما يليك وانما كان التاديب منه لان تهذيب الاخلاق واصلاح العادات راجع الى الحكم تحصيل الاجر على الافعال المتحصلة للثواب والارشاد كقوله تعالى واستشهدوا فان الله تعالى ارشد العباد عند المداينة الى الاستشهاد رعاية لمصالحهم الدنيوية فقط والاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم فانه للاهانة بقرينة المقام والوصف بالعزيز الكريم استهزاء بهم قيل الانسب جعله للاذلال ومثل الاهانة قوله تعالى قل كونوا حجارة او حديدا فانه قصد به قلة المبالاة بهم سواء كانوا احجارا او ذلا والقصد حين حين تكلم كيف يكونون فانه التسخير ويقرب منه هذا معنى احتقار والدعاء مثل اللهم اغفر لي ولا باحة مثل كلوا واشربوا والتهديد اي التخويف نحو اعملوا ما شئتم الموجود ان ليس المراد الاذن بالعمل بما شاءوا وبمعونة القرائن على ارادة التخويف ويقرب منه التهديد الانذار وهو الابلاغ بالاعلام بالابلاغ والاعتناق التخويف كقوله تعالى تمتع بكفرك قليلا انك من اصحاب النار فان قوله قل امر بالابلاغ والتسخير لهم على العباد كقوله تعالى ادخلوها بسلام امنين والتسخير نحو كونوا قردة خاسئين اي صيروا والتعجيز فانه سيره في مثله اي القرآن ان ما حجم لطلب المطلوب عن الاتيان بها التسوية اصبروا او لا تصبروا اي الصبر وعدمه سيان في عدم الجدوى والفرق بينها وبين الاباحة ان المخاطب في الثاني كانه توهم ان ليس له الاتيان فابيح له في الاول كانه توهم رجحان احد الطرفين فدفع ذلك بالتسوية والتمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي فانه استعاد من الجلاء البلغاء قلت الليل

قلت
الدليل وان كان طويل الايدي الجلاد فالانسب حمله على التعجيز قلت فالانسب حمله على التعجب
العجب المبتلى بلواعج الاشتياق وشدائد الفراق فلينهم ان معاناة الهوى لا تنقطع فكانه
لا يترتب الى فعلها ولم يطلب طاعته وتوقع فيه وانما حمل على التمني والاحتقار بل القوا ما
انتم ملقون فيه احتقار لسحرهم في مقابلة المعجزة والفرق بينه وبين الاهانة ان الاهانة انما تكون
بقول او ترك او لاعتقاد نفسه بكل من الاعتقاد فان من اعتقد في شيء انه لا يعبأ به فقد اهانه
احتقره والحاصل ان الاهانة هو الاعتبار وعدم المبالاة والتكوين كن فيكون والفرق بين
ما للتكوين وما للتسخير ان في الاول الا كان بعد العدم يحصل تكون الشيء لا علاقة وفي الثاني صيرورته
منتقلا من صورة او صفة الى اخرى ففيه زيادة اعتبار وقد عرفت فيما تقدم معنى الامر وهو
الامر الحقيقي فالمعاني سبعة عشر الا ان المشهور في كتب الاصول خمسة عشر والله ذكرها في الكتاب على
التمثيل لا الحصر وهو اي صيغة افعل وكذا ما في معناها من اسماء الافعال ومنه المضارع الداخل عليه
اللام بعد الاتفاق على انها ليست حقيقة في جميع المعاني المذكورة حقيقة في الايجاب اي الوجوب
خاصة على المختار رجحان في البرهان واليه ذهب ابن الحاجب ونقله الرازي عن اكثر الفقهاء وهو
مختار المحقق وقيل حقيقة في الندب فقط وقيل للاباحة فقط وقيل مشترك بين الاول والثاني
لفظا وقيل للقدر المشترك بينهما وهو ترجيح الفعل على الترك وقيل لا ادري انها حقيقة في ذلك
الواحد وقيل مشترك بين الوجوب والندب والاباحة لفظا وقيل للقدر المشترك بينها وهو الاذن
وقيل مشترك بين الثلاثة والتهديد لفظا وقيل مشترك بين خمسة الوجوب والندب والاباحة والكراهة
والتحريم وعلى هذا ترد معاني الامر على الستة عشر وهو بعيد التحريم والكراهة ويمكن الجواب
الامر الواردة للتهديد والانذار فيهما استعمال بالتحريم والكراهة لنا على ان الصيغة حقيقة في
الوجوب فقط وجوه الاول قوله تعالى ما منعك الا تسجد اي من السجود ولا زائدة او ما دعاك
الى عدم السجود اذ امرتك والمراد به اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم
فسجدوا الا ابليس اذ لا امر الشيء الا منه فهو ذم اي ابليس على ترك السجود عقيب
الامر السابق وما قدرنا انه ليس نقل الشارح حيث قال وفيه نظر لان ذلك انما يدل على ان الامر للوجوب
ولا يدل على ان صيغة افعل للوجوب الذي هو المدعى وانما كان كذلك لان قوله ما منعك اما الحقيقة الاستفهام
او للذم والتوبيخ والاول عليه تعين الثاني ولولا انه للوجوب لما استحق الذم بمجرد الترك
ولا نعني بالواجب سوى ان تاركه يستحق الذم فيكون الامر للوجوب ولا يرد انه لا يلزم منه ان
هذه الصيغة للوجوب اذ لا قائل بالفصل على ان الذم والانكار رتبا على مخالفة الصيغة من حيث

هو قوله

وإذا قيل
هو نقل الى الخارج عنها لكان ابن الحال رجيحة وحضور صيغة المبادرة يعلم ذلك من السياق والثاني قوله تعالى
لهم اركعوا لا يركعون وبل يوصف تلك بين ذمهم على الامتناع عن فعل المأمور عقيب الامر اذ المراد بلا
يركعون ليس مجرد الاخبار بذلك اذ هو معلوم بالذم على الترك بعد الامر الذم وقد رتب على مجرد
مخالفة الامر المطلق لترتيب لا يركعون الا على الذم على مجرد صيغة اركعوا فقط على ان الذم بمجرد
الترك فانتج ذلك ما قيل انها ضمنه افادة كون الامر للوجوب لان مجرد الامر للوجوب كما هو المتنازع
والثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان الله تعالى امر
مخالف الامر بالحذر عن العذاب ولولا قيام مقتضى العذاب لما حسن التحذير وليس الا مخالفة
فالمخالف لامر الله ورسوله يلحقه العذاب وتارك المأمور مخالف له اذ الموافقة الاتيان بالمأمور
به فالنهي التي تركه فيكون تارك المأمور به على صدد العذاب وهو معنى ان الامر للوجوب لا يقال لا نسلم
ان المخالف التارك مخالف لحكم الاتيان بالمأمور به موافقة الامر اذ لا نسلم ان موافقة الامر في
الاتيان بالمأمور به بل الموافقة اعتقاد حقيقة الامر بانه يصدق ويعترف بانه حق واجب القبول
موجب للامتثال فالمخالفة اعتقاد فساده بانه ليس حقا واجب القبول لا ترك المأمور
به لانا نقول اعتقاد حقيقة الامر موافقة الدليل الا من الامر لا للمأمور فان موافقة الشيء الاتيان بمقتضاه
فانما اقتضى فاذا اقتضى الدليل حقيقة الامر فاعتقاد ذلك الاتيان بمقتضاه ومقتضى الامر الامتثال
فتكون الموافقة ما ذكرنا وايضا الظاهر في الموافقة والمخالفة ما ذكرنا اذ هو المفهوم فلا يحتاج
الى الدليل فان قيل سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان المخالف على صدد العذاب لجواز ان يكون المراد بالا
الامر بالحذر عن مخالفة الامر لا امر مخالف الامر بالحذر عن العذاب وذلك لان الله فاعل فالمحذر ضمير
هو والذين يخالفون مفعوله قلنا الاضمار خلاف الاصل وهو وههنا الذين يخالفون
خلاف الاصل وايضا لم يتقدم ما يصلح مرجعا للضمير الا الرسول ما تقدم قوله قد يعلم الذين يتسللون منكم لواذا
والمعنى لا يليق ان يكون مصيره لا ذرعني والتسلل الخروج واللواذ ان يستتر بشيء فان ذا من خرج
ينقل عليهم المقام في المسجد وسماع الخطبة فيلوذ من الاخر سياذن الخروج فان اذن خرج
معه لانا نقول المتسللون هم المخالفون عن امره ووضع المظهر فلما قوله ان تصيبهم فتنة لان المتسللين
هم المخالفون فلو صح ذلك كانوا مامورين بالحذر فيلزم امرهم بالحذر عن انفسهم وصيرورة الجملة
عن المخالفين عن امره وتضييع الفائدة قوله تعالى ان تصيبهم فتنة لان الحذر قال المبرد وفيه
نظر لجواز ان يكون ان تصيبهم بدل اشتمال من المخالفين اي فليحذر المخالفين تصيبهم فتنة فان قيل ان سلمنا ان

المتنازع

ان المخالفين موعدين بالخلد لكن لا نم انه يجب عليهم ذلك وقوله فليحذر الذين يمنع انه للوجوب لانه هين
قلنا هذا الامر مخصوص مستعمل في الوجوب اذ لا معنى لندب الحذر عن العقاب او باصابته وايضا ورد هنا
في معرض الوعيد فيشعر بالوجوب ليندفع اصابة العذاب والمقتضي كونه للوجوب القرينة والنزاع انما هو
في كونه بمجرده للوجوب سلمنا انه ليس للوجوب لكن حسن الحذر كاف في المطلوب لانه انما يحسن عند قيام
المقتضي لنزول العذاب لان الحذر عما لم يعلم او لم يظن تحققه والتحرز عما يفضي الى دفع بالجملة سفه بما يعاب
بعيد انه مخالف للحكمة ولهذا لا يلام من تخلف عن سقوط الجدار المحكم الغير المائل ولا يرد بالجواز من حيث
الامكان حتى يكفي في جواز الحذر عن الشيء جواز ما يقتضي وقوعه فان قلت اللازم مما ذكرتم كون المخالف يستحق
العقاب لورود الوعيد ولا يلزم ذلك من حيث هو مخالف قلنا الوعيد انما هو على المخالفة
فالمقتضي لو قصد هو المخالفة وحاصله ان اسناد حكم الحذر عن العذاب الى المخالف يقتضي ان يكون حكمه
منه من حيث المخالفة واذا انما يكون اذا كان المخالفة افضاء الى العذاب كما في قولك فليحذر السارق عن الابس
ان يضرب ويعذب في هذا ما قيل ان المفهوم من الاية التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون
مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحقها الوعيد والتهديد اذ لا تهديد على ترك غير الواجب وهذا
استدلال مستقل حسن فان قيل سلمنا جميع المقدمات لكن لا يلزم ان يكون كل امر حقيقة في الوجوب كيف
وقوله عن امره لفظ مفرد لا يعم فلا لازم كون بعض افراد الامر للوجوب قلنا هو عام لجواز الاستثناء منه
اذ يصح ان يقال فليحذر عن مخالفة امره الا الامر الفلاني ورواية الجمع ولان المصدر المضاف عند عدم العهد
مثل ضرب زيد واكل عمرو وقد يعترض على اهل الدليل وجوه بان الكلام في صيغة الامر وما ذكرت من ترتب
الوعيد والتهديد على مخالفة الامر انما يدل على كون لفظ الامر حقيقة فيما يفيد الوجوب خاصة ويمكن
الجواب بان من المعلوم في هذا المقام ان الوعيد مترتب على مخالفة ما صدق عليه لفظ الامر من الصيغ
الصادرة عن الله تعالى او النبي وكان ذلك صحيحا لا ينكره الاكابر بل اثر فلم يثبت ان الفعل ليس بامر
الوجه الرابع هو المشار اليه بقوله ولان تارك المامور عاص اذ العصيان يتحقق بترك المامور
به لقوله لابليس افعصيت امري اي تركته وقوله تعالى في صفة الملائكة لا يعصون الله ما امرهم اي
لا يتركونه والعاصي يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا
فتارك المامور به يستحق العقاب ولا نعني بان الامر للوجوب سوى هذا لا يقال لو كان العصيان ترك المامور
به لزم التكرار في قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون لانا نقول المراد بالاول حكاية الحال الماضية او الحال
حقيقة والثاني مستقبل فالمعنى والله اعلم ما عصوا ولا يعصون في الحال ما امروا به في الماضي بل يفعلون في

هذه الحالة

الكفار لا على

هذه الحالة ويفعلون ما يؤمرون به في المستقبل فلا تكرار فان قيل المراد بقوله تعالى ومن يعص الله الاية
هو تارك الامر فلا يكون الكبيرة كليه بقرينة الخلود فانه لا يكون الا للكفار قلنا المراد بالخلود هنا
المكث الطويل لا الدائم كما يقال حبس فلانا مخلدا فان قلت ما تقول بقوله ابدا قلنا المراد الطويلة كما في
قوله تعالى لا يستطيعون ابدا ان الجن مع قوله ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك وفيه نظر اذ يلزم التخصيص
عليهم اللهم الا ان يقال انهما صارا كالحقيقتين في طول المكث والحق في تلاش المتمسك في تخليد كله الكفار
بالايات الواردة فيه واشار المص الى الوجه الخامس والسادس بقوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك عند كل صلاة نفى الامر اي امر ايجاب بالسواك المستفاد سلمه من الالزام والجمع في الترك
مع ثبوت الندبية انما قال لان المندوب لا حرج في تركه فلم يتحقق المشقة بجهة التكليف والثمن نفى الامر واثبت
الشفاعة المندوب قبولها بخبر بريرة وهي ان بريرة اعتقت تحت عبد وكرهته فقال لها رسول الله
صلى الله عليه وسلم لو راجعتيه فقالت بامرك يا رسول الله فقال لا انما انا شافع فقالت لا حاجة لي فيه نفى عليه السلام الامر
واثبت الشفاعة الدالة على الندبية وذلك دليل على ان المندوب غير مامور به فتعين كون المامور به
واجبا وهذا هو المطلوب فان الشفاعة وفيه نظر لان نفي الندب به وانتفاء الامر لا يدل على عدم كون المامور
به مندوبا والحق ان المراد على ان بعض المندوب غير مامور به فلا يتعين كون المامور به واجبا لاحتمال كونه
مندوبا فان قلنا بعض المندوب غير مامور به لا ينافي صدق قولنا كل مامور به مندوب كما نافر والوجه
الوجه السابع بقوله ولحسن ذم العقلاء على الترك اي ترك ما امر به سيده وطلب العقلاء ذم
مخالفة امر سيده وذلك دليل على عاص ذم تارك المامور به وهو معنى كون الامر للوجوب وان الشارع
بقول له ولانه حمله اي حمل الامر على الوجوب يفيد القطع بعدم مخالفة امر الشارع وحمله على الندب يفيد
الشك وحتى كان ذلك تعين الحمل على الوجوب احترازا عن الضرر المظنون الغير المجنب نعم وبيان ذلك ان
المامور به ان كان واجبا كان الحمل على الوجوب موجبا للقطع بعدم المخالفة وان كان مندوبا كان الحمل
على الندب مقتضيا للسعي في تحصيله بالبلغ من الوجوه فلم يتحقق المخالفة على التقديرين واما حمله على الندب
فلا يحصل منه القطع بعدم المخالفة الا على التقدير كونه مندوبا واما على التقدير كونه واجبا فالمخالفة
محققة كما قال الو فيه نظر لا من اختلاف وجهي الوجوب والندب والامتثال هو فكيف يتحقق القطع بعدم
المخالفة على التقدير حمله على الوجوب فان المامور به على التقدير كونه للندب هو الاتيان بالفعل على الوجه
المامور وهنا اتيانه على وجه خاص اخر مخالف ذلك الوجه وينافيه فكيف يبذل سعي المحمل وتحصيله
على وجه بيان ان الوجه المامور به فلا يكون السعي في تحصيله ابلغ الوجوه نعم لو كان الامتثال هو الاتيان

ابن الحاجب

المتكلم كونه امرا ولا مستعملا في موضوعه فليس الا هو كما قلنا بالاستعمال في القياس الثاني وهو الترهيب واستدل
في مختصره للاشاعرة بانه لو كان الامر هو الارادة لوقعت المامورات كلها لان الارادة تخصيص الفعل
في حال حدوثه واذا لم توجد لم تحدث فلا يتحقق تخصيصه بحال حدوثه وجوابه ان الامام الرازي
اشار ان تفسير العبارة عن التخصيص المذكور لجواز ان يريد الفعل من العبيد ولا يفعل العبد كما هو رأينا
وراه المعتزلة وما ذكره انما يجري على اصل الاشاعرة فلا يصح الزاما لنا قال المص في شرح الكتاب المذكور
والغلط نشأ من باب الاشتراك اللفظي **البحث الثالث** اعلم ان الصيغة اي صيغة
الامر مثل افعل يدل على الطلب بالوضع فلا تفتقر الى الارادة اي ارادة دلالة الصيغة على طلب المامور به
في نفس الامر كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها اجمع الجبائيان ابو علي وابنه ابو هاشم على ان الطلب
ان الارادة شرط في دلالة صيغة الامر على الطلب معللا بان قلنا بالتغاير بين مفهوم الامر والطلب وكلام الامدي
بان صيغة الامر كما يراد بها الطلب يراد بها التهديد [illegible] فلا بد من مميز والمميز بين الامر الذي
هو الطلب والتهديد ليس الا هو الارادة فيما يعلم ان الصيغة للارادة دون الثاني والجواب انها اي صيغة
الامر كما ضرب مثلا حقيقة في الطلب مجاز في غيره من التهديد وغيره كما سيجيء وذلك كاف في التعيين
بينهما فان دلالة الالفاظ على معانيها انما هي بحسب وضعها لها وذلك وان كانت الصيغة حقيقة في
الطلب خاصة حملت عند الاطلاق على الطلب وعند القرينة على التهديد واعلم ان المحقق
اختار مذهب الجبائيين ونقل عن المرتضى واجاب عما ذكرنا بان الاختلاف انه عند الاطلاق [illegible]
اللفظ يعني صيغة الامر انما تحمل على الامر كما في الالفاظ في موضوعاتها بل الخلاف انه هل يصح
امرا وان لم يعرف انه يريد ام لا وعلى ذلك اهل اللغة اشتراطهما في نفس الامر لا يقتضي عدم اشتراطها
في نفس الامر لظهورها كما لم يشترط انتفاء القرائن ناقل وكذا الاثر لارادة المامور به في
صيرورة امرا خلافا لهما اي لابي علي وابي هاشم فانهما ذهبا الى ان ارادة المامور به شرط
في صيرورة الصيغة امرا وهو باطل لانها اي الصيغة دالة بالوضع على الارادة كغيرها من الالفاظ
الموضوعة لمعانيها فلا نعقل تلك الارادة الصيغة الدالة عليها كالاعراب كما لم نشترط مع الاسماء
ونحوها تعقل لان الكل انما يتعقل اسما لها صفة كالكلية والجزئية والتواطؤ والتشكيك والعلمية
فانه لو نقل الكلي الى الجزئي والمتواطئ الى المشكك وبالعكس لم [illegible] الصفة كما انه لا
[illegible] نقل [illegible] ضعف القياس والحق [illegible] ان ارادة [illegible] فان الارادة
في كون الصيغة امرا انما هو [illegible] في وضع الواضع اياها بازاء الامر كان [illegible] الاستعمال وان كان

اي ارادة المامور به

٤ م ٤ ع ٤

ارادة الصيغة

[illegible]

بل يكفي الانضمام

من ارادة الصيغة المخصوصة المجردة من تلك الارادة ليس امرا حقيقة فهو حق [illegible] حيث قال ان الامر [illegible]
لها في غير موضوعه كما استعمل اياها في الخبر وغيره وقد اعترف المص بذلك [illegible] وقد [illegible]
عليه لتجهيل عنده ليس امرا حقيقة بل هو صيغة الامر وذلك لعدم ارادة المامور به وقد
الامر مقام صيغة الخبر مجازا مثل اذا لم تستحي فاصنع ما شئت معناه صنعت ما شئت وبالعكس
اي يقع الخبر مقام الامر مثل قوله تعالى والوالدات يرضعن والمطلقات يتربصن وانما جاز ذلك
لاشتراكهما اي اشتراك الامر والخبر في علاقة هي مصححة مجوزة للتجوز هي الدلالة اي دلالة كل منهما على تحقق
الفعل وكذا النهي مثل الامر في صحة اقامته مقام الخبر وبالعكس لاشتراكهما في الدلالة على عدم الفعل اما الاول
مثل اذا لم تستحي فلا تصنع القبائح واذا لم تستحي فلا تصنع المعروف على معنى لم تصنع واما الثاني
مثل قوله لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها بلفظ الاخبار فان معناه النهي عن هذا النكاح وقوله تعالى لا يمسه
الا المطهرون على وجه

**الفصل الثاني** في مدلول الصيغة اي مدلول صيغة الامر وفيه مباحث **الاول**

في اثبات ان الامر حقيقة في الوجوب صيغة افعل تستعمل في معان متعددة وهي ستة عشر معنى كالايجاب
مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة والندب مثل قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ومن الندب التاديب كقوله
عم كل مما يليك وانما كان التاديب منه لان تهذيب الاخلاق واصلاح العادات ربما [illegible] تصدق
عنها الافعال [illegible] والارشاد كقوله تعالى واستشهدوا فان ارشد تعالى [illegible] العباد عند المداينة
الى الاستشهاد رعاية لمصلحتهم الدنيوية فقط والاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم فانه
للاهانة بقرينة المقام والوصف بالعزيز الكريم استهزاء بهم [illegible] للاذلال ومثل الاهانة
قوله تعالى كونوا حجارة او حديدا فانا لا نقصد به قلة المبالات بهم سواء كانوا [illegible] واذلاء ولا القصد
[illegible] والدعاء مثل اللهم اغفر لي
[illegible] التسخير [illegible] احتقارا [illegible] ان ليس المراد الادب
والاباحة مثل كلوا واشربوا والتهديد اي التخويف [illegible] وهو ابلغ من
بالعمل بما شاء [illegible] على ارادة التخويف [illegible] والانذار وهو الابلاغ والامتنان
التخويف كقوله تعالى تمتع بكفرك قليلا انك من اصحاب النار فان قوله قل [illegible] بالابلاغ والامتنان
على العباد كلوا مما رزقكم الله والاكرام [illegible] ادخلوها بسلام امنين والتعجيز
[illegible] كونوا قردة خاسئين [illegible] والتعجيز فاتوا بسورة من مثله اي القران [illegible]
[illegible] التسوية اصبروا او لا تصبروا اي الصبر وعدمه سيان في عدم [illegible] في الفرق بينهما [illegible]
ان المخاطب في الثاني كانه توهم ان ليس له الابتداء فابيح له في [illegible] كانه توهم رجحان احد الطرفين [illegible]
ذلك بالتسوية والتمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي فان [illegible] الليل

قلت

الليل وان كان طويلا يرجى انجلاؤه فالانسب حمله على التمني
المحب المبتلى بلوعة الاشتياق وشدة ابن الفراق فلا يتوهم ان مقاسات الهموم لا تنقطع فكانه
لا يترقب الى انجلائها ولبيان طماعيته وتوقع فيه وانما حمل على التمني والاحتقار بل القوا ما
انتم ملقون فيه احتقار السحرة في مقابلة المعجزة [illegible] بينه وبين الاهانة ان الاهانة انما تكون
بفعل او ترك والاحتقار فلا يكون الا بمجرد الاعتقاد فان من اعتقد في شيء انه لا يعبأ به وانه
حقير والحاصل ان الاهانة هو الاحتقار بعدم المبالاة والتكوين كن فيكون والفرق بين
ما التكوين وما التسخير ان في الاول [illegible] يحصل تكون الشيء اعلانهم وفي الثاني صيرورته
منتقلا من صورة او صفة الى اخرى ففيه زيادة اعتبار وقد عرفت فيما تقدم معنى اخر وهو
الامر المجيء فالمعاني سبعة عشر الا ان المشهور في كتب الاصول خمسة عشر والله ذكرها في الكتاب على طريق
التمثيل لا الحصر وهي اي صيغة افعل وكذا ما في معناها من اسماء الافعال ومنه المضارع الداخل عليه
اللام بعد الاتفاق على انها ليست حقيقة في جميع المعاني المذكورة حقيقة في الايجاب اي الوجوب
خاصة على المختار مجاز في البواقي واليه ذهب ابن الحاجب ونقله الرازي عن اكثر الفقهاء وهو
مختار المحققين وقيل حقيقة في الندب فقط وقيل للاباحة فقط وقيل مشتركة بين الاول والثاني
لفظا وقيل للقدر المشترك بينهما وهو ترجيح الفعل على الترك وقيل لاحدهما حقيقة ولا ندري ذلك
الواحد وقيل مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة لفظا وقيل للقدر المشترك بينهما وهو الاذن
وقيل مشتركة بين الثلاثة والتهديد لفظا وقيل مشتركة بين خمسة الوجوب والندب والاباحة والكراهة
والتحريم وعلى هذا ترد معاني الامر على الستة عشر وهو بعيد التحريم والكراهة ويمكن ان يحمل
الامر الواردة للتهديد والانذار فيهما استعارة بالتحريم والكراهة لنا على ان الصيغة حقيقة في
الوجوب فقط وجوه الاول قوله تعالى ما منعك الا تسجد اي ان تسجد ولا زائدة او ما دعاك
الى عدم السجود اذ امرتك والمراد اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم
فسجدوا الا ابليس اذ لا يأمر الشيء بنقيضه فهو تعالى ذم ابليس على ترك السجود عقيب
الامر السابق [illegible] فلا يسقط [illegible] حيث قال وفيه نظر لان [illegible] انما يدل على ان الامر للوجوب
ولا يدل على ان صيغة افعل للوجوب الذي هو المطلوب وانما كان ذمه لان قوله ما منعك اما حقيقته الاستفهام
او اللوم والتوبيخ ولا دليل عليه [illegible] فتعين الثاني ولولا انه للوجوب لما استحق الذم بمجرد الترك
ولا يعني بالواجب سوى ان تاركه يستحق الذم فيكون الامر للوجوب ولا يرد انه لا يلزم من ذلك كون
هذه الصيغة للوجوب اذ لا قائل بالفصل على ان الذم والانكار [illegible] على مخالفة الصيغة من حيث

هو نظر الى

واذا قيل

هو نظر الى الخارج عما كان القرائن الحالية وحصول صيغة المادة يعلم ذلك من السباق والثاني قوله تعالى
لهم اركعوا لا يركعون [illegible] لكن بين ذمهم على الامتناع عن فعل المأمور عقيب الامر اذ المراد بلا
يركعون ليس هو مجرد الاخبار بذلك اذ هو معلوم بالذم على الترك [illegible] الذم وقد رتب على مجرد
مخالفة الامر المطلق لترتيب لا يركعون الا على الذم على مجرد صيغة اركعوا فعلم على ان الذم لمجرد
الترك فاتضح بذلك ما قيل [illegible] افادة كون الامر للوجوب لان مجرد الامر للوجوب كما هو المتنازع
والثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فالله تعالى
مخالف الامر بالحذر عن العذاب ولولا قيام مقتضي العذاب لما حسن التحذير وليس الا الامر
فالمخالف لامره [illegible] العذاب وتارك المأمور به مخالف له اذ الموافقة الاتيان بالمأمور
به فالمخالف تركه فيكون تارك المأمور به على صدد العذاب وهو معنى ان الامر للوجوب لا يقال لانسلم
ان المخالف التارك بل مخالف [illegible] الاتيان بالمأمور به [illegible] اذ لا نسلم موافقة الامر
الاتيان بالمأمور به بل الموافقة اعتقاد حقيقة الامر [illegible] واجب القبول
موجب للامتثال فالمخالفة اعتقاد فساده [illegible] واجب القبول لا ترك المأمور
به لانا نقول اعتقاد حقيقة الامر موافقة الدليل الامر لا المأمور فان موافقة الشيء الاتيان بمقتضاه
فاذا اقتضى الدليل حقية الامر فاعتقاد ذلك الاتيان بمقتضاه ومقتضى الامر الامتثال
فتكون الموافقة ما ذكرنا [illegible] ما ذكرنا اذ هو المشهور فلا يصح [illegible]
للدليل فان قيل [illegible] سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان المخالف على صدد العذاب [illegible] الا
الامر بالحذر عن مخالفة الامر لا من يخالف الامر بالحذر عن العذاب وذلك لانه فاعل فليحذر
هو الذين يخالفون مفعوله قلنا [illegible] الفاعل مع وجود ما يصلح للفاعلية وهو ههنا الذين يخالفون
خلاف الاصل ولانه لم يتقدم ما يصلح مرجعا للضمير [illegible] وهو قوله الذين يتسللون منكم لواذا
والمعنى الذين يحبون ان يكونوا [illegible] لاذ [illegible] والتسلل الخروج [illegible] كانوا يخرجون
ثقيل عليهم المقام في المسجد وسماع الخطبة [illegible] بلا استيذان النبي
معه [illegible] لانا نقول المتسللون هم المخالفون عن امره [illegible] فليحذر المتسللون
هم المخالفون فلو صح ذلك كانوا مامورين بالحذر فيلزم امرهم بالحذر عن انفسهم [illegible]
عن المخالفين عن امره [illegible] لان الحذر [illegible] قال [illegible] خشي [illegible]
[illegible] فان قيل ان سلمنا ان

المتنازع

الى المخالفين فانهم موعدين بالخلود لكن لا نم انه يجب عليهم ذلك وقوله فليحذر يمنع انه للوجوب لانه يعني
قلنا هذا الامر بخصوصه مستعمل في الوجوب اذ لا معنى لندب الحذر عن العقاب او اباحته واتيانه ورد هنا
في معرض الوعيد يشعر بالوجوب ليندفع اصابة العقاب والمقتضي كونه للوجوب القرينة والنزاع انما هو
في كونه بمجرده للوجوب سلمنا انه ليس للوجوب لكن حسن الحذر كاف في المطلوب لانه انما يحسن عند قيام
المقتضي لنزول العذاب لان الحذر عما لم يعلم او لم يظن تحققه والتحرز عما يفضي الى وقوعه بالجملة سفه عبث
يمنع انه مخالف للحكمة ولهذا الخبر يلازم ثم تخلفه عن سقوط الجبل الحكم الغير انما يليق ولا يراد بالجواز مجرد
الامكان حتى يكفي في جواز الحذر عن الشيء جواز ما يقتضي وقوعه فان قلت اللازم مما ذكرتم كون المخالف بصدد
العقاب لورود الوعيد ولا يلزم ذلك من حيث هو مخالف قلنا الوعيد انما هو على المخالفة
فالمقتضي لوقوعه هو المخالفة وحاصله ان اسناد حكم الحذر من العذاب الى المخالف يقتضي ان يكون حذره
من حيث المخالفة وذا انما يكون اذا كان للمخالفة افضاء الى العذاب كما في قولك فليحذر السارق عن الامير
ان يقطع يده ويعرب في هذا ما قيل ان المفهوم من الاية التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون
مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحقها الوعيد والتهديد اذ لا تهديد على ترك غير الواجب وهذا
استدلال مستقل حسن فان قيل سلمنا جميع المقدمات لكن لا يلزم ان يكون كل امر حقيقة في الوجوب كيف
وقوله عن امره لفظ مفرد لا يعم فلا يلزم كون بعض افراد الامر للوجوب قلنا هو عام لجواز الاستثناء منه
اذ يصح ان يقال فليحذر عن مخالفة امره الا الامر الفلاني وهو اية العموم ولان المصدر المضاف عند علماء العربية
مثل ضرب زيد واكل عمرو وقد يعترض على اصل الدليل بوجوه بان الكلام في صيغة الامر وما ذكرت من ترتب
الوعيد والتهديد على مخالفة الامر انما يدل على كون لفظ الامر حقيقة فيما يفيد الوجوب خاصة ويمكن
الجواب بان من المعلوم في هذا المقام ان الوعيد مترتب على مخالفة ما صدق عليه لفظ الامر من الصيغ
الصادرة عن الشارع او النبي وكان ذلك ضروريا لا ينكره الاكابر بل ما الشرع وقد يثبت ان الفعل ليس بامر
الوجه الرابع هو المشار اليه بقوله ولان تارك المامور عاص اذ العصيان يتحقق بترك المامور
به لقوله تعالى لابليس افعصيت امري اي تركته وقوله تعالى في صفة الملائكة لا يعصون الله ما امرهم اي
لا يتركونه والعاصي يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا
فتارك المامور به يستحق العقاب ولا نعني بان الامر للوجوب سوى هذا لا يقال لو كان العصيان ترك المامور
به لزم التكرار في قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون لانا نقول المراد بالاول حكاية الحال الماضية او الحال
حقيقة والثاني مستقبل نافع للعهد ان الله لم يعصوا ولا يعصون في الحال ما امروا به في الماضي ويفعلون في

هذه المخالفة

الكفار لا على

هذه المخالفة ويفعلون ما يؤمرون به في المستقبل فلا تكرار فان قيل المراد بقوله تعالى ومن يعص الله الاية
هو تارك الامر فلا تكون الكبيرة كبيرة بعينه الخلود فانه لا يكون الا للكفار قلنا المراد بالخلود هنا
المكث الطويل لا الدائم كما يقال حبس مخلدا فان قلنا ما نقول بقوله ابدا قلنا المراد المدة الطويلة كما في
قوله تعالى لا يمحونها ابدا ان الحرث مع قوله ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك وفيه نظر اذ يلزم التخصيص
عليه القسم الا انه بقي انها صارا الا حقيقتين في طول المكث والمدة دع نبالي التمسك في تخليد الكفار
بالايات الواردة فيه واشار المص الى الوجه الخامس والسادس بقوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك عند كل صلاة نفي الامر اي امر ايجاب بالسواك للمشقة مع ثبوت الندب والاجماع في التراجح
مع ثبوت الندب انما فان المندوب لا حرج في تركه فلم يتحقق المشقة بخلاف الواجب ولهذا نفي الامر وابنت
الشفاعة المندوب تبوطها بخبر بريرة وهي امة قد اعتقت تحت عبد وكرهته فقال لها رسول الله
صلى الله عليه وسلم راجعيه فقالت بامرك يا رسول الله فقال لا انما انا شافع فقالت لا حاجة لي فيه نفي الامر
واثبت الشفاعة الدالة على الندب وذلك دليل على ان المندوب غير مامور به فتعين كون المامور به
واجبا وهذا هو المعنى فان قيل وفيه نظر لان شرعية الندب واستفادة الامر لا يدل على عدم كون المامور
به مندوبا والجب انه دال على ان بعض المندوب غير مامور به فلا يتعين كون المامور به واجبا لاحتمال كونه
مندوبا فان قلنا بعض المندوب غير مامور به لا ينافي صدق قولنا كل مامور به مندوب كما لا يخفى
الوجه السابع بقوله ولحسن ذم العبد العقلاء على الترك اي ترك ما امر به سيده وقطع عذره
بمخالفة امر سيده وذلك دليل على حسن ذم تارك المامور به وهو معنى كون الامر للوجوب والثامن
بقوله ولان حمله اي حمل الامر على الوجوب يفيد القطع بعدم مخالفة امر الشارع وحمله على الندب يقتضي
الشك ومتى كان كذلك تعين الحمل على الوجوب احترازا عن الضرر المظنون الذي يحصل منه وبيان ذلك ان
المامور به ان كان واجبا كان الحمل على الوجوب موجبا للقطع بعدم المخالفة وان كان مندوبا كان الحمل
على الندب مقتضيا للسعي في تحصيله بالبلغ من الوجوه فلم تتحقق المخالفة على التقديرين واما حمله على الندب
فلا يحصل منه القطع بعدم المخالفة الا على التقدير كونه مندوبا واما على التقدير كونه واجبا فالمخالفة
محققة كذا قال وفيه نظر بناء على اختلاف وجهي الوجوب والندب والامتثال هو فكيف يتحقق القطع بعدم
المخالفة على التقدير حمله على الوجوب فان المامور به على التقدير كونه للندب هو الاتيان بالفعل على الوجه
المامور وهنا اتيان على وجه خاص اخر مخالف لذلك الوجه ونقائه فكيف يدفع لحقه وتحصيله
على وجه بيان الوجه المامور به فلا يكون السعي في تحصيله ابلغ الوجوه نعم لو كان الامتثال هو الاتيان

قال مجمله

بالفعل وعلم تركه من غير ملاحظة الوجه لم يلزم من الحمل على الندب تحقق المخالفة على تقدير كونه وايضا انه
على الندب ولا شتراك العقلا فيه يتحقق مقتضى الوجوب فلم تتحقق المخالفة وافاد الشارح نقلا
آخر وهو عدم دلالة ما ذكر على كون الصيغة موضوعة للوجوب فقط لان ما ذكره يتوجه القول على كونه
نقل بالاشتراك الامر بين الوجوب والندب وعلى القول بكونه للقدر المشترك بل وبالجملة القول بكونه
لكنه للندب حقيقة وللوجوب مجازا هذا واعترض الاصلي في الاحكام بان جميع ما ذكر من الادلة لا يخرج
لم عن الظن وانما يكون معتمدا مما يطلب فيه الظن فقط وهو غير مسلم فيما نحن فيه بحث في مسائل الاصول
وجوابه انا لا نسلم ان مسائل الاصول يشترط فيها القطع سلمنا لكن العلم بمدلولات الالفاظ لا يكاد
لا يتصور فيه القطع ولا تنعقد العمل بالظن الظاهر فهو مستثنى من الحكم المذكور القائل بان الظن لا يكفي
الاصول سلمنا لكن هذه المسئلة ليست من مسائل الاصول بل هي من مسائل اللغة فالبحث عنها كالبحث عن مدلول
غير الامر من صيغ الماضي والمضارع وغيرهما احتجوا اي القائلين بانه حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب
والندب بما يستعمله اي استعمال الامر في الوجوب والندب كما تقدم فلو كان حقيقة فيهما او في احدهما مجازا
في الاخر لزم الاشتراك او المجاز والاصل عدم الاشتراك والمجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك فيهما
وبهذا يتبين بطلان استدلال القائل بالاشتراك اللفظي بينهما او بينهما وبين الاباحة او بين الخمسة بان
الاصل في الاطلاق الحقيقة لاستلزامه الاشتراك وهو خلاف الاصل ولهذا لم يتعرض المص لهذه المذاهب
الثلاثة احتجاجا وابطالا فتبه والجواب ان المجاز وان كان خلاف الاصل لكن يصار اليه في الندب
باعتبار انها للوجوب حقيقة للدليل وقد بيناه فيما سبق من الادلة الثمانية الدالة على كونه حقيقة في الوجوب
ولا اصل قد يترك لمخالفة الدليل المقتضى ذلك وهو جار على الاشتراك كما مر هذا واعلم ان المحقق
نقل عن المرتضى ان صيغة افعل مشتركة بين الوجوب والندب نظرا الى اللغة وانه قال واما اوامر الشارع
المطلقة فتحمل على الوجوب موضعا في ذلك الاجماع انتهى وقال بعض مشايخنا المعاصرين الذي
يستفاد من تضاعيف احاديث اصحابنا المروية عن الائمة ان استعمال صيغة الامر في الندب
كان شايعا في عرفهم بحيث يصار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة
عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم على ذلك
لذلك قلت للقائل ان يقول لا نم ان شيوع استعمال الامر في الندب في عرفهم مانع ان صح يكون المجاز
مساويا للحقيقة في الاحتمال وانما المعلوم كثرة استعماله في عرفهم فيه اما كونه اكثر نفي معلوم بل
ربما يدعى علمه تذنيب هو جعل الشيء ذنابة للشيء تشبيها به بيان حكم الامر الوارد بعد الحظر

عقيب الحظر

لتقدم النهي وهنا

عقيب يجب مطلق الامر لكمال المناسبة الامر الوارد عقيب الحظر الحظر اي التحريم للوجوب ولا اثر
معه لتقدم الامر بعد الحظر فحكمه سواء لوجود المقتضي للوجوب وهو الامر كما سبق وانتفاء
ما يصلح للمانعية والمدعي صلوحه وهو الانتقال من الحظر المضاد له غير صالح لها لتنافي
الاحكام الخمسة في التضاد فكما لا يمتنع الانتقال من الحظر الى الاباحة كذلك لا يمتنع الانتقال الى
الوجوب وفيه نظر لان المنافاة الوجوب اشد منها بينه وبين الاباحة اذ بين الحظر والاباحة
سوا في نقض مفهوم الحكم وهو رفع الحرج عن الترك والاشتراك بين الحظر والوجوب سواء واستدل ايضا
بان رفع الحرمة اعم من الوجوب والعام لا يدل على الخاص فثبت الخاص لوجوب مقتضيه وعدم دافعه
لا يقال ان الادلة الدالة على ان الامر للوجوب انما هي في مطلق الامر والورود بعد الحظر قرينة ان المقتضي فيه
لا نسلم ذلك وهي خصل بالاباحة والوجوب زيادة والندب لانا نقول المقتضي لتحقق
الوجوب من الادلة انما هي القرينة المانعة عن ارادة الوجوب ولم يحصل ولكن الوجوب زايد على هذا الفهم
لا يمنع ارادته لجواز كون الزايد مقصودا كاصل الرفع بان اريد ان المفهم الرفع بالادنى فقط فلا نم
انه متبادر الى الفهم احتج القايل بانه للاباحة بقوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا فانه ورد بعد
تحريم الصيد بالاحرام وهو للاباحة اتفاقا واشار الى جوابه بقوله وقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
محرم
وهو مما رضي عنه عند قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم اي ذو القعدة وذو الحجة ورجب
فاقتلوا المشركين فان الامر بالقتال للوجوب مع وروده بعد تحريمه فيها فحصل التعارض بين الايتين
وبقيا دليلنا سالما والحق ان فيهما ان عدم الوجوب مستفاد من القرينة لا من مجرد كونه عقيب الحظر
هذا وقيل انه بعد الحظر للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانتشار من اداء الجمعة وتوقف
امام الحرمين في الكل وضعفهما ظاهر مما تقدم فائدة فيما يشبه الامر الواقع بعد الحظر بالنظر
الى المخلف به وهل هو واجب او لحجة الاباحة او مستحب ولا ايراد بالصلاة في شرح الحج ونظايرها
والظاهر الاتفاق على عدم الوجوب فيهما فانتفى الا الاباحة والندب واعلم ان القايلين
عقيب الحظر للاباحة اختلفوا في النهي بعد الوجوب فقيل انه للاباحة كما في الامر لانه لرفع الوجوب
وهو يحصل بها وقيل انه للتحريم اخذا بقوله تعالى ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال
البحث السابع الامر المجرد عن القرينة التكرار لتعلقه ونحو التقييد بشرط او صفة او وقت يقتضي
على طلب الحقيقة اي ماهية المامور به من غير اشعار بوحدة ولا تكرار وقيل للتكرار مدة العمر مع
الامكان وقيل المرة ولا يحتمل التكرار وهو قول البعض وقيل بالتوقف اما للاشتراك او للجهل بالحقيقة

الناس

والحق الاول لاستعماله فيهما اما في التكرار فلقوله تعالى اقيموا الصلوة واما في الوحدة فكقوله تعالى ولله على
حج البيت فح اما ان يجعل حقيقة فيهما او في احدهما فقط وعلى الاول يلزم الاشتراك وعلى الثاني
المجاز والمجاز والاشتراك على خلاف الاصل فيجعل حقيقة في القدر بينهما وهو طلب الاتيان
بالمامور به وح لا يفيد شيئا منهما ولا ينافيه لعدم استلزام العام الخاص وعدم منافاته اياه
ولا يستلزمه كل عبادة ناسخة لما تقدمها من العبادات التي لا يمكن الجمع بينهما فعلا على تقدير افادته
التكرار لانه يعم الاوقات كلها لعموم دلالته على حقيقة وامتناع الترجيح بلا مرجح فالامر بالصلوة مثلا
يقتضي الفعل في جميع الاوقات فكذا التعبد والتكليف على الانحاء الوارد بعده كالحج مثلا يقتضي
وقوعها في بعضها وذلك نسخ كما سيجي لكن ايجاب الحج بعد الامر بالصلوة ليس نسخا فلا يكون
الامر للتكرار ولا يخفى عليك ان عبارة المتن ليس على اطلاقها كما عرفت ولعليك ان تبدل الامر المجرد
القيد بدل المرة والتكرار فيقال افعل مرة وافعل دائما من غير تكرير ولا نقض اتفاقا ولو كان
موضوعا لاحدهما لكان تقييده به تكرارا او الافادة اصل الامر افادة التكرير وتقييده
بالاخر نقضا لافادته ضد ما افاده القيد ولا يخفى عليك ان هذا انما يتم لو اريد بالمرة الاقتصار
على المرة الواحدة والا فالتقييد بالمرات لا ينافيها لوجودها في ضمن المرات وامكن عليه بان
صيغة الامر لتقييد احدهما فذكر التصريح بما هو له لتقييد المعنى وتاكيد ودفع الاحتمال فلا تكرار والتقييد
بغير تصريح بصرف ظاهر اللفظ الى ذلك المعنى وهو لا يسمى نقضا واجيب بان دفع تاكيد والتاسيس
اولى اظهر من التاكيد حاصل بالنسبة اليه وصرف اللفظ الى ذلك المعنى مقتض لحمل اللفظ على غير
الظاهر والاصل عدمه والحاصل انا نقيد الامر تارة بالمرة وتارة بالتكرار من غير ان يكون القيد
للتاكيد ومن غير التجوز عن الظاهر اعلم بان القائل بعدم دلالة الصيغة على احدهما قال يحصل
الامتثال مع ايهما كان ولا يتقيد باحدهما دون الاخر فيخرج المكلف عن عهدته بالاقتصار على المرة لكونها
اقل ما يتحقق به الحقيقة لا لانها تدل على المرة الواحدة بخصوصها اذا عرفت هذا فلا يخفى عليك ما في
نظار الشارح في هذا الموضع وقال ابو اسحق الاسفراينى وجماعة من الفقهاء والمتكلمين انه يفيد
التكرار والمستوعب لمدة العمر مع الامكان واحتجوا بان النهي يقتضي التكرار فكذا الامر قياسا
عليه وهذا ضعيف لقولهم ثم لا نسلم ينفع ضم والجامع كون كل واحد منهما للطلب بالوضع وفيه ضعف
بعض شراح المنهاج ولانه لو لم يحمله احد النقيضين على الاخر وجوابه ان ذلك انما يكون في بعض الاستعارات
والحسنات والاحكام اللفظية كالاعلام وعدم الاعلال واما في كونه جامعا في القياس المنصف للمعلول
اللفظ فلا والجواب عن احتجاجهم المنع من الصغرى وهي الحكم في الاصل اي منع المقدمة القائلة بان

النهي

الاوقات

النهي للتكرار وسيجي سلمنا والجواب ايضا مر بالفرق بين الامر والنهي فان الانتهاء دائما اي مستغرقا لجميع
ممكن بخلاف الفعل دائما فانه متعذر او متعسر ولان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو بانتفائها في
جميع الاوقات كما مر من صحة التكاذب بين المطلقين عرفا وان ذلك يقتضي ان يكون احدهما للدوام اللايق
بذلك هو السلب والنفي لانه اصل بالنسبة الى الوجود فهو الاستمرار الاول والامر يقتضي اثباتها
وتحصيل عنه ولان التكرار في الفعل يقتضي تفويت غيره من المامورات بخلاف التكرار في النهي اذ
التروك تجتمع وتجامع كل فعل بخلاف الافعال والثاني هو قياس في اللغة وسيبطل كما سيجي واحتجوا
ايضا بانه لو لم يكن للتكرار لم يمكن النسخ لانه بعد المرة فالرفع اما لها بداء او للاخرى وهو نسخ وانت
لانه اذا لم يكن للتكرار كان الفعل فيها منهيا عنه بعد فعله فلا حاجة الى الناسخ لانا نقول لا نم
ذلك وان هو ما موهم له ولو عرض فلا يقدح في بيان امتناع النسخ بالنسبة اليها والجواب لا نم
امتناع النسخ قبل الفعل مع عدم البداء سلمنا لكن ان اريد انه يجيئ للتكرار ولو نفي به فلم
وهو عين المتنازع وان اريد به انه يجوز ده للتكرار فلا نم انه لو لم يكن يتكلم بجوده ولم يرد
النسخ لجواز ان يتمسك لبقيانه وبرد النسخ وقد صح جعل ههنا فيه دون النسخ نفسه احتج السيد
المرتضى على الاشتراك اي على ان الصيغة مشترك بين المرة والمرات بحسن الاستفهام اي استفهام الامر عند
سماع الامر فيقول لم اردت مرة او مرات وقد لا ذي بشاعة وهو من اهل اللسان قال في حجة الوداع
لنا منا هذا ام للابد وحسن الاستفهام مستلزم للاشتراك اذ لو كان موضوعا لاحدهما او التكرار
الاشتراك لتبادر الموضوع له فلم يحسن الاستفهام فلم يحسن واجيب ايضا بالاستعمال اي استعمال الامر
في كل منهما كالحج والصلوة والاصل في الاستعمال الحقيقة والجواب عما اي حسن الاستفهام والاستعمال
غير الاصل والترجيح مطلوب وهو الاشتراك على ما سيأتي في تحقيقه ان للعموم صيغة تخصه من الجواب
عن احتجاجه على الاشتراك الصيغة وهو ان الاستفهام قد يحسن في افراد المتواطي كما اعتقت عبيد
وله عبيد بل قد يحسن للتواصل الخفي والاستعمال يوجد مع المجاز فلا يدل على احدهما وكون الاصل
الحقيقة معارض لعدم الاشتراك فيحمله على القدر المشترك اولى وليعلم ان الامر في ذيه تفلات الشبه من نفي
لقد انه قايل بان الامر موضوع للقدر المشترك بينهما هنا وقال قوم للمرة ولا يحمل التكرار الا
احتجوا بان السيد اذا قال لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عد ممتثلا
الا انما كان ممتثلا لحصول الحقيقة المامور بها في ضمن المرة مع عدم احتياج ضمن الامتثال الى
ان يدل عليها كما عرفت لا لان الامر ظاهر في المرة بخصوصها بل يجوز بل هو غير دال لانها ولا في التكرار

ان اطلاق لفظ العبارة ليس بجيد كما عرفت وكأنه اعتمد على الظهور بدل

وجوب الثاني

في الوجود فمن غير دلالة على خصوصية شيء منهما وقد قال اهل اللغة لا فرق بين افعل وتفعل الا ان الاول
امر ولا يخفى عليك انه قياس في اللغة واعلم ان المص لو قال الحال تقدم لكان اخصر فان هذه الوجوه
الثلاثة هي التي سبقت في ان الامر المطلق للقدر المشترك بين المرة والتكرار وايضا التراخي والفور
من صفات الافعال فانك تقول اضرب ضربا سريعا او بطيئا فتصفه بالصفات المتقابلة فلا يدل
على شيء منها بخصوصه قائلو الفور احتجوا اي القائلين بان الامر للفور بذم ابليس على ترك السجود في
الحال بقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك لان اذ للزمان فيكون المعنى ما منعك عن السجود زمان
الامر فلو لم يكن الامر للفور لما استحق ابليس الذم بترك السجود وكان له ان يقول ما امرتني بالسجود في الحال
بل اسجد متى شئت وبقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم اي الى سببها وهي الطاعات والمسارعة
اليها هي الاتيان بها في الفور وذلك الاتيان بالمامور به على الفور مسارع الى المغفرة لانه مسارع الى
السبب مسارع الى السبب لامتناع تخلف المسبب عن السبب فهي واجبة للاية فالمامور به على الفور واجب
وبقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وفعل المامور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه وانما يتحقق الاستباق بان يفعل على
على الفور واعترض عليهما بانهما لو تما لدلا على وجوب الفور بهما خصوصا ما هو من باب
المغفرة والخيرات والكلام انما هو في دلالة الصيغة لغة كما نقل عن الشارح في توجيه اعتراضه هكذا الدليل
على تقدير تمامه انما يدل على وجوب الفور في الاوامر الواردة لا على ان مطلق الامر للفور ولهذا
اجاب بانه اذا ثبت كونه للفور في الاوامر الواردة في الشرع ثبت مطلقا اذ لا قائل بالفصل ولان التاخير
لو جاز لكان الى غاية معينة اي وقت معين لا يجوز للمكلف التاخير عنه او الى غاية
غير معينة لزم التكليف بما لا يطاق واما في الاول فلانه يلزم منه كونه مكلفا بعدم التاخير عن وقت معين في
نفسه غير معلوم له واما في الثاني فلانه يلزم منه كونه مكلفا بعدم التاخير عن وقت غير معين اصلا والاصل
له ايضا وكلاهما غير مطاق وان جاز التاخير دائما وان لم يكن له اخر بل جاز تركه ابدا خرج الفعل
عن كونه واجبا اذ لا معنى لنفي الواجب الا ما جاز تركه ابدا وان كان اي جواز التاخير الى غاية معينة
مبينة وهي معرفة البيان في الاجماع منعقد على انتفاء غاية معينة معلومة سوى وقت غلبة ظن المكلف على انه
لو لم يشتغل بالاداء لفات وهو وقت المرض الشديد او كبر السن ونحو ذلك من الامارات وذلك الوقت
يختلف في جميع المكلفين اذ من الناس من يموت فجاة من دون تقدم احد الامارات فلا يكون واجبا عليه مع ان الكلام
في امر لا يختص ببعض المكلفين والجواب عن الاول ان ابليس استحق الذم في الحال لترك المامور به لا لفهم الفور
بل قرينة في ذلك الحال كما يدل عليه تكبره وتجبره كما ينبئ عنه قوله تعالى ابى واستكبر وقوله انا خير منه خلقتني

من نار وخلقته

والاستكبار

من نار وخلقته من طين وفيه تامل لان الذم في الاية مرتب على مجرد ترك المامور به وذمه للاباء
في موضع اخر لا يقتضي ان لا يكون مجرد ترك المامور به موجبا للذم في هذه الاية عليه انه يجوز ان يكون مجرد
ترك المامور به سببا تاما كما ان الاباء والاستكبار كذلك على انه لو كان الذم لمجرد ترك المامور به
بل عليه مع ضميمة امر اخر لاختل الاستدلال بالاية على ان الامر للوجوب وقد مر وان الامر هنا
للفور لقوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين وذلك قرينة الفورية بدلالة
فاء التعقيب الدالة على ان السجود في وقت تمام التسوية ونفخ الروح وفيه بحث
اذ يجوز كون الفاء للجزاء لا للتعقيب فلا يتم التقريب كذا قيل ويمكن دفعه بان الفاء مفيدة للتعقيب
وان كانت للجزاء كما صرح به غير واحد من النحاة كما تقدم تامل وعن الثاني والثالث بان المسارعة الى
المغفرة وكذا الى الخيرات مجاز اذ المراد ههنا يقتضيها اي يقتضي المغفرة وهي الطاعة لتعذر الحقيقة
لكونها من فعل الله تعالى ولئن سلم فالاية دالة على الفورية اي على ان الامر للفور ولكن دلت لا لاستقبال الفور من
خارج اي خارج صيغة الامر وهو لفظ المسارعة والاستباق لا من مجرد الصيغة وليس ذلك محل
النزاع اذ النزاع في افادة نفس الصيغة الفور وغيره والحاصل ان ذلك محمول على افضلية المسارعة والاستباق
لا على وجوبهما ولو وجب الفور لم يكن مسارعا ومستبقا اذ انما يتصور ذلك في الموسع دون
المضيق فانه لا يقال لمن قام بما عند اتضاح الفجر انه سارع اليه او استبق اليه وعن الرابع ان التاخير جائز الى
غاية معينة وهي غاية يغلب فيها الظن بانه لو اخره الى الموت عقيب الفعل بحيث لو اخره عنها لفات الفعل وهو
وقت المرض الشديد او كبر السن ونحو ذلك من الامارات كالاحكام بالناسخ وكذا الفعل في وقت
شئت اذ لا خلاف في امكانه وانت خبير بانه لا يشمل جميع المكلفين كما سبق ثم وكقضاء الواجب الموسع
المطلق وسائر الواجبات الموسعة فلو صح ما ذكرتم لامتنع التاخير في ذلك كله لكنه غير ممتنع اتفاقا
واجاب العضد رحمه الله بانه انما يلزم ما ذكرتم لو كان التاخير متعينا لحمله على غير وقته الذي اخره اليه
بفعله فيه واما اذا كان جائزا فلا اذ المامور ح متمكن من الامتثال بالفعل على الفور وبانه ههنا امر محض
او رب المكلف بالاتيان بالمامور به وليس كذلك بل المراد التكليف بعدم التاخير عن ذلك الامر وذلك
غير تحقيقه انه اذا جاز له التاخير فاذا تضيق مع ذلك فكلف لكنه ممنوع عن التاخير عن امر متعين
عند الشارع وهذا يعيد الاتيان باصل التاخير لا على الاتعين له بذلك الامر فان لم يكن ذلك الامر
معينا عنده فيكون مكلفا بما ليس في وسعه

البحث الخامس

الامر المعلق على شرط بكلمة ان يعدم بعدم الشرط
بمعنى ان تعليق حكمه على الشرط يدل على انتفاء ذلك الحكم عند انتفائه وذلك الى وهو ايضا مفهوم الشرط

مفهوم الشرط

الحكم هنا

وحاصله ان تعليق الحكم على شيء باداة الشرط يدل على نفي الحكم عما انتفى عنه ذلك الشيء والظاهر ان ما
ذكر الامر على سبيل التمثيل وخص الامر لاقتضاء الباب وهذا المبحث في هذا الكتاب في غير هذا
الموضع لمفاهيم اكتفاء بذلك هاهنا لا يكون مراده بالامر الحكم مجازا لا صيغة افعل ويدل عليه ايراده
في الادلة ما ليس بامر كما سيجيء والقول بدلالة مفهوم الشرط للقاضيين وابي الحسين البصري وابن
سريج وجماعة من الشافعية والمالكية والحنفية وذلك لان كلمة ان وضعت معناها اذا دخلت على شيء
جعلته شرطا لما ذكر بعده باجماع اهل العربية واذا كان كذلك فيجب ان ينتفي بانتفائه لان
الشرط ليس الا ذلك وجوده اى الامر المعلق عليه ولا مستلزما لما لم يكن لم يستلزم من العدم العدم اى لو لم
يستلزم عدم الشرط عدم المعلق عليه وهو المشروط لخرج اى الشرط عن كونه شرطا والا اى وان
لم يخرج عن كونه شرطا على ذلك التقدير جاز ان يكون كل شيء شرطا لكل شيء وهو باطل اتفاقا
قيل عليه تسميته اى حرف شرط اصطلاح نحوي وليس بموضوع للشرط بالمعنى المذكور لغة فيجوز ان
يكون غير الشرط في اللغة ثم نقلوه اليه واصطلحوا على ذلك واجيب بانهم اطلقوا عليه الشرط
والاصل في الاطلاق الحقيقة وعدم النقل هنا ولا يخفى عليك ان المتبادر الى الفهم من تعليق
شيء بكلمة ان انما هو لزوم المعلق للمعلق عليه وجودا لا عدما الا ترى بانهم حكموا بان نقيض تالي الشرطية
ينتج نقيض مقدمها واستثناء نقيض مقدمها لا ينتج شيئا فلا يلزم من انتفاء الاول انتفاء الثاني
بل الامر بالعكس لان الاول ملزوم والثاني لازم على انه قد صرح ابن الحاجب في شرح الكافية عند
قوله كلم المجازات ما تدل على سببية الاول ومسببية الثاني ان المراد بالسبب والمسبب الملزوم
واللازم فالشرطية بالمعنى المذكور ليس لازما للمعنى النحوي انتهى ثم وان سلمنا ذلك لكن جاز
كون كلمة ان ونحوها شرطا لايقاع الحكم لا لثبوت الحكم فلا يلزم من انتفائه سوى انتفاء الايقاع
وهو لا يستلزم انتفاء الوقوع كذا قيل ولانه يدل على اباحة القصر قوله تعالى واذا ضربتم في الارض
فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم سأل عمر بن الخطاب عن سبب القصر مع الامن وقال
ما بالنا نقصر وقد امنا وسؤاله يدل على انه فهم من تعليق القصر على الخوف بكلمة ان عدمه عند عدم
الخوف وفهم عمر ذلك حيث كان جوابه لقد عجبت مما عجبت منه فسألت النبي عم عن ذلك فقال عم تلك
صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وهما من اهل اللسان واقره النبي عم وذلك دليل
على ما ادعيناه لا يقال هذا انما لا يكون فان القصر جائز عند عدم الخوف اجماعا لانا نقول ان دلالة
المفهوم انما هي ظنية وجاز مخالفة الظن لوجود معارض اقوى كالاجماع في الصورة المذكورة فانه

ولقوله عم

لاستغفرن لهم

لهم وتر

ولقوله عم لازيدن على السبعين عقيب قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله
قوله عم على انه فهم منه ان حكم ما زاد على السبعين حكمه بخلاف السبعين فيكون عدم الشرط
وهو الاقتصار على السبعين مقتضيا لعدم المشروط وهو عدم الغفران واجيب اولا بمنع صحة الخبر
لانه لا يستغفر للكفار ولو سلم فذكر السبعين للمبالغة في الوصف كما في قولهم ذرعها سبعون ذراعا
ومعنيا ان السبعون وما فوقها في الحكم سواء وهو عدم المغفرة فكيف يفهم منه الحكم ولعله
انما قال ذلك استمالة لقلوب الامة وترغيبا لهم في الدين وثانيا بان الغفران قبل نزول الآية
بالسبعين وما فوقها من الجائزات فبعد النزول انتفى جواز الغفران لها فيبقى الجواز فيما فوقها
على اصله كما كان فلهذا قال لازيدن لان الآية دلت على ذلك اذ لم يتعرض لما فوقها ولا اثبات فالفهم
من طريق الاصل لا من المفهوم قال البعض وفيه نظر اما في الاول فلان الترغيب في الدين ان كان للناصر
المنصوص فيهم انه لا يغفر لهم اصلا فضائح وان كان للمؤمنين مع انهم علموا ان الاستغفار لهم لا يغني فضيل
فكذلك بل الترغيب انما هو في ترك الاستغفار ليثبتوا على الايمان ولينفروا على النفاق [illegible]
النفر وعلى ان نقول انه لترغيب الكفار والمنافقين المنهمكين على عدم غفرانهم بان يظهر لهم كمال
شفقته عم الرحمة في حق الامة فيتسبب ذلك للايمان او الاخلاص او لترغيب المؤمنين في الثبات
على الايمان بان يبادر بتقييمهم بحيث يتوتر على اهله كمال شفقته على الامة واما في الثاني فلظهور
دلالة الآية على عدم ارادة خصوصية العدد وانه لا يغفر لهم وان استغفر لهم مرارا غير محصورة ومع
لا يمكن ابقاء جواز الغفران بما فوقها على اصله ثم قال والاقرب ان يقال معنى الآية انه تعالى لا يغفر لهم
ما دعوا على النفاق ويجوز ان يكون عم على علم او ظن ان ما فوق السبعين سبب لاخلاصهم و
اخلاص بعضهم ولهذا قال لازيدن احتجوا اى القائلين بان الامر على شيء بكلمة ان ونحوها لا يكون
عدما عند عدم الشرط بامكان قيام غيره اى غير الشرط المذكور مقامه ومع لا يلزم من انتفائه
انتفاء المشروط كما لو قيل ان توضأت صحت صلوتك فانه لا يلزم عدم الصحة لو لم يتوضأ لصحتها
ببدله وهو التيمم وبقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا علق الحكم وهو حرمة الاكراه
بالشرط وهو ارادة التحصن مع عدم انتفاء الحكم بانتفائه فانه لا يقتضي اباحة الاكراه مع عدم
ارادة التحصن فان الحرمة باقية وان لم يردن التحصن وقد تخلف الحكم عن الدليل الذي ذكر غير و
الجواب عن الاول ان الشرط حينئذ ثبوت احد الامرين لقيام مقام الشرط يكون احدهما اى البدل والمبدل
منه لا بعينه لا ما فرض شرطا وهو المعتبر لانه ما فرض شرطا من حيث هو لم يكن شرطا ومع ذلا انتفاء

والمشروط

عدم انتفاء المشروط بانتفائه لان انتفاء احدهما بعينه انما يكون بانتفاء كل منهما وح لا ينتفي
بانتفائه نعم الشرط شايع في المعنيين اعني الخارج الموقوف عليه الشيء الغير المرتب عليه كالوضوء والمعلق
ما عليه الذي يترتب الحكم الغير الموقوف عليه كدخول الدار في ان دخلت الدار فانت على كظهر امي
ولا خفاء ان الشرط في المعنى الثاني مما لا ينتفي المشروط بانتفائه مثل ان يتحقق الظهار بسبب اخر اذ يجب
بانزال الحدث بسبب فذلك وان جاز لتعدده فعند انتفاء السبب الخاص يحكم بانتفاء مطلق السبب لان
الاخر وان كان جائزا لكن الاصل عدمه ما لم يثبت وجوده وح يثبت انتفاء الحكم ظاهرا وان
لم يثبت قطعا وهو المدعى وفيه نظر اذ ح يعلم ذلك من خارج وهو كون السبب في الاصل وكون الاصل
عدم تعدد السبب لا من لازم اللفظ وتركيبه والكلام فيه وعن الثاني ان الاية تقتضي تحريم الاكراه
مع ارادة التحصن فيفيد التحريم عند عدم الارادة ولا يلزم من نفي التحريم الاباحة فان نفي التحريم قد
يكون للاباحة وقد يكون لامتناع المنهي عنه عقلا وهو كذلك هنا يعني ان ههنا انتفت حرمة الاكراه لامتناع
المنهي عنه وهو الاكراه عقلا فان مع ارادة البغاء الحاصلة من نفي ارادة التحصن يمتنع الاكراه على
البغاء لان الاكراه انما هو حمل الغير على ما يكرهه فان لم يرد التحصن لم يكن البغاء مكروها لهن فلا
يتعلق به التحريم لامتناع تحقق المشروط بدون الشرط لا بالحرم والملزوم بدون اللازم وشرط التكليف
الامكان وانت خبير بان في الكتاب من المقطع [illegible] اذ لا يلزم من نفي ارادة التحصن حصول ارادة البغاء كما قاله
لجواز ان لا يريد شيئا منهما كما في حالة الذهول عنهما لكن ذلك لا يقدح في اصل المطلوب اذ يكفي
كون التحصن كارها للفعل عدم الارادة اياه ولو في صورة عدم الشعور بذلك الفعل وعدم خطوره
بالبال اصلا بل معناه انه مع خطوره في ذهنه وشعوره يعرض عنه ويميل الى تركه ويذعنه ان يعني
الارادة والكراهة تقابل التضاد لا تقابل العدم والملكة فتكون كراهة البغاء مستلزمة لارادة
التحصن لها عنه اذ لا معنى لها الا الميل الى تركه والاعراض عنه فينتفي ارادة التحصن عنه فيستلزم لعدم كون
البغاء مكروها وان لم يكن مستلزما لكونه مرادا كما ذكره المص لان الاكراه انما يكون في حق من يريد التحصن
وبهذا التقدير سقط الاعتراض الذي ذكره الشارح وانت خبير بان هذا المثال من قبيل النهي المتعلق
المعلق فيه دليلا على ما ذكرنا سابقا واجيب عنه ايضا بان ذلك خرج مخرج الاغلب لان الاكراه على الزنا
انما يتحقق في حق من يريد التحصن وشرط دلالة المفهوم عند من يقول به ان لا يكون خارجا مخرج الغالب وبان المفهوم
وان اقتضى ذلك لكنه انتفى لمعارض اقوى منه وهو الاجماع بان الاية نزلت في هذه المادة وان فيه تحريك
حمية المولى بعبده اذا اراد العفة فالمولى احق بذلك ثم اعلم ان كلام في ان عدم مفهوم الصفة ثابت مفهوم الشرط

عبارة م

لانه ادنى

---

ممن ذهب اليه

مفهوم الوصف

لانه ادنى البحث السادس المختار عدم الوصف الوجودي والعدمي لا يقتضي عدم الامر المعلق
ابو حنيفة وابن سريج والقاضي وفخر الدين الرازي والغزالي والمعتزلة والمختار ما قاله [illegible] وذكروا عن
الفهم اكثر الصحابة ان الوصف بالسائمة لا يدل على نفي الزكاة على ما هو محل تلك الصفة لانتفاء الدلالات
الثلث اما انتفاء المطابقة والتضمن فظ لان نفي الحكم عما عدا محل الوصف ليس تمام ما وضع له اللفظ ولا
جزء الموضوع له اتفاقا واما انتفاء دلالة الالتزام فلان ثبوت الحكم في السائمة لا ينفك عن تصور نفيه
عن المعلوفة وشرط الالتزام سبق الفهم اذ اللزوم او اللزوم الذهني فينتفي لانتفاء شرطه ولان ثبوت
الحكم المعلق على الوصف يصدق تارة مع ثبوته اي ثبوت ذلك الحكم عند عدم الوصف كقولهم ولا
تقتلوا اولادكم خشية املاق وتارة يثبت مع عدمه اي عدم ثبوته عند عدم الوصف مثل في الغنم
السائمة زكوة فيكون الحكم في محل الوصف اعم منهما ولا يستلزم العام الخاص فان بعض الاحكام ثبات
هذا الدليل بعينه جار في مادة الشرط مع تخلف المدعى عند المص [illegible] دلالة الخطاب
الدال على حكم معلق بالشرط على عدم ذلك الحكم عند عدم الشرط لم يثبت بالمطابقة ولا بالتضمن
ان الكلام في دلالة المفهوم لا بالمنطوق ولا بالالتزام لان المعلق على الشرط قد لا يوجد عند عدم الشرط كما
ذكرت وقد يوجد عنده كما ذكره ثم [illegible] مشتقات بينهما الاثر والعام لا يستلزم الخاص فافهم
فهو جوابنا واجيب ايضا عن اصل الاستدلال بان المختار انه يدل على نفي الحكم عن الغير بالالتزام اذ ترتيب الحكم
على الوصف يشعر بالعلية اي علية الوصف للحكم والاصل عدم علة اخرى وانتفاء العلة يستلزم انتفاء
معلولها المساوي لها لا يقال شرط الالتزام ان يكون تصور الملزوم بنفسه ملزوما لتصور اللازم وهذا انما
يصح بانضمام ضرورية امور اخر اليه لانا نقول ذلك شرط في الالتزام المعتبر عند اهل البيان واما في الالتزام العرفي
والشرعي فلا وقال جمهور الشافعية واحمد والاشعرية وصاحب المختصر والمنهاج بدلالة التعليق على
الوصف على نفي الحكم عما لا يوصف به احتجوا بقول ابي عبيدة اشارة الى التقرير وجوابه بقوله وقول الخصم
بناء التابث القاسم [illegible] المشهور [illegible] وقيل ابن عبيدة [illegible] وكلاهما امام
في معرفة اللسان فقوله عم لي الواجد يحل عقوبته اي حبسه وعرضه اي مطالبته الله بدلالة [illegible] غني
الواجد لا يحل عقوبته وعرضه [illegible] الاجتهاد [illegible] ذلك [illegible] مستقلا
واستدلالهم في المباحث اللغوية ولا حجة فيه اذ فهمه حجة على مجتهد اخر ولا يلزم تقليده لانه
نقل ذلك عن اهل اللغة والحجة انما تثبت بقولهم لو كان من العرب واعرف بالعربية التحقيق قائم في
اكثر اللغات ويمكن الجواب بالفرق بين ان يكون المستلم احدهما دونه دان الاول وكلا ابان يكون الناظر

اي مماطلة عن الواجد

العرض

من مفهوم

مجهولاً او لا يكون تامّل وعورض بقول ابي عبيدة ايضاً بالنقل عن الاخفش منه انه نفى ذلك بدليل على الذين ليس
العلة واجيب بانه شاهد على النفي والمثبت اولى بالقبول وفيه تامل واحتج ايضاً بان ذلك التخصيص
بالوصف لسبق في فايدة والا كان لغواً وهو لا يليق بكلام احد البلغاء فضلاً عن كلام الشارع
تخصيص الحكم بالوصف عما عداه فايدة والاصل فايدة سواها فتعين ان اذ نفيها وعلى تقدير وجود
اخرى وهو انه لو لم ينف الاختصاص بمحل الوصف لكان تخصيصه بالمذكور ترجيحاً من غير مرجح
وهو باطل واشار الى الجواب بقوله وفايدة الاختصاص اما الاهتمام بالمذكور لا بد من بيان
بيانه اي بيان المسكوت عنه بالحمل لو عليه بالقياس يعني انه قد تبين حكمه من قبل او لسبق
حضوره اي حضور محل الوصف ببيان المتكلم دون نزع في حق غيره لاستحالة الجهل في علمه او لحاجة
السامع الى بيان محل الوصف فقط كان يكون مالكاً للسايمة او لكنه هو سؤالا عنه دون غيره او
ليستدل السامع به على حكم المسكوت عنه فانه قد يكون ذكر محل الوصف دليلا على حكم غيره لان في قوله
تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه يدل على المنهي قتلهم من الغنا بطريق الاولى فيستدل لكن
ليحصل له رتبة الاجتهاد او لان بيان المسكوت عنه غير واجب فاختص بيانه او ليبينه بالنص
عليه اي فايدة الاختصاص ليبين المسكوت عنه بنص اخر فيختص به فان دلالة المنصوص عليه اقوى
من دلالة اللفظ العام الشامل لها لان النص لا يقبل التخصيص بخلافه او ليحمله اي المسكوت عنه على
الاصل كما لو قال لا زكاة في السايمة فان نفي الزكوة عن المعلوفة جار على الاصل اذ الاصل عدم
الوجوب وهذا وان كان فايتاً بالمنطوق لكن خص المنطوق بالذكر لاشتباه فيه لان السايمة لما
كانت خفيفة المؤنة كان احتمال الزكاة فيها ادخل وهذه الامور ظاهرة صالحة لافادة التخصيص
على ان ما ذكره لو تم لكان اثباتاً لوضع التخصيص لنفي الحكم عن المسكوت عنه بما فيه من الفايدة
وهو باطل اذ اللغة لا تثبت الا بالنقل لا بالاستدلال ولا بالترجيح وفيه نظر لان التخصيص اذا لم يظهر
له فايدة من الفوايد المذكورة وغيرها فالمتبادر عرفاً دلالته على نفي الحكم عن غير محل الوصف فهذا دليل
يحل ذلك لخلاء التخصيص عن الفايدة والحاصل ان مفهوم ظني يكفي فيه الظن بانتفاء الموجبات الاخر
بعد التفحص والتامل فلا يتوقف على الجزم بانتفائها اذ الظن كاف في مدلولات الالفاظ فكان
من لم يقل بالمفهوم بل من علماء الكلام تحقق صورة يتخلف عنها جميع هذه الفوايد بل كل صورة
توجد لا بد من اشتمالها على واحدة وذلك كاف فتم ثم ثبت انه لو كان الوصف المعلق
عليه الحكم علة لزم من نفيه اي نفي ذلك الوصف نفي الحكم المعلق عليه تحقيقاً لمعنى العلية وهو

الوصف ثم

انتفاء

انتفاء المعلول عند انتفائها الا ان جاز ثبوت الحكم بعلل مختلفة لان علل الشارع معرفات كما سيجيء
فعدم العلة الخاصة لا يوجب عدم الحكم لانا نقول غير هذه العلة مشتبه بالاصل اذ الاصل عدمها
ثم ثم دليلاً على ثبوت الانتفاء بمعنى عدم الحكم بالثبوت لا الحكم بعدمه وذلك كاف هنا بعد التفحص
والتامل ولا يتوقف على الجزم قلت يمكن الجواب ايضاً بان كما العلة مع اطراد العلتين لا على التعيين
فانقض علة وهو المعنى من حيث هو ليس بعلة كما في جواز تعدد الشرط تارة وايضاً علمت ان
القايلين بحجية مفهوم المخالفة فلما شرطوا فيه بجميع انتفاء احد الاولى كانه لا يظهر اولوية
المسكوت عنه والا استلزم ثبوت الحكم في المسكوت عنه وكان مفهومه موافقة لا مخالفة الثاني
ان لا يكون قد خرج مخرج الاغلب المعتاد واليه اشار بقوله ولا يفيد التخصيص بالذكر التخصيص
بالحكم في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فلا يفهم منه ان عند عدم الاملاق وهو فقد الغنى
يجوز القتل والظ ان هذا المثال من قبيل الاول اذ الوصف اقوى دلالة من المسكوت عنه وهو ظ
والاولى في التمثيل بقوله وحلايل ابنائكم الاتي وكذا لا يفيد في قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما
فابعثوا حكماً فلا يفهم منه انه عند عدم الشقاق لا يجوز الخلع لان التخصيص هنا في الايتين للعادة
اما في الاول فلان الاغلب المعتاد عند العرب قتل الاولاد عند خوف الفقر واما في الثانية فلان
الغالب ان الخلع انما يكون عند الشقاق الثالث ان لا يكون لسؤال السائل عن المذكور او لحادثة
خاصة بالمذكور مثلا ان سؤال هل في الغنم السايمة زكوة فيقول في الغنم السايمة زكوة او
يكون الغرض بيان ذلك لمن له السايمة دون المعلوفة الرابع ان لا يكون هناك تقدير جهالة
بحكم المسكوت عنه في حق ... او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر وقد مر في كلام المصنف
كثير منها وبالجملة انما يكون حجة اذا لم يظهر للتقييد فايدة غير فايدة نفي الحكم عن المسكوت عنه
لان وجه الدلالة فيه ان للصفة فايدة وغير التخصيص منتف فيدل عليه فاذا ظهرت فايدة
اخرى بطل وجه دلالته واعلم ايضاً كما ان عدم الوصف لا يقتضي عدم الحكم في المعلق به كذا تخصيص
الحكم بوصف في جنس لا يدل على نفيه اي نفي ذلك الحكم عما زال عنه الوصف في غير ذلك
الجنس مثلا قوله في غنم السايمة زكوة لا يقتضي نفي الزكوة عن معلوفة البقر سواء اقتضى
نفي الزكوة عن معلوفة الغنم كما هو مذهب القايلين بدليل الخطاب اولا اما على الثاني
فظ واما على الاول فلان دليل الخطاب نقيض المنطوق فلا يتناول المنطوق في سايمة الغنم
كان نقيضه مقتضياً لمعلوفة الغنم دون غيرها بحجج بعض القايلين بدليل الخطاب بانه يقتضي

مناسب
نفي الزكوة عن المعلوفة في جميع الاجناس بان الشرع يجري بجميع العلل في وجوب الزكوة لانه وصف
للحكم المعلق عليه ويلزم من عدم العلة عدم الحكم لا لان اتحاد العلة كما سبق واجيب بان الوصف
المذكور سوم الغنم لغيرها على فهم علية فيه شي وانت خبير بان مفهوم المخالفة المسمى بدليل
الخطاب اقسام منها مفهوم الشرط والصفة والغاية واللقب والعدد والحصر والاستثناء وقد علم
ذكر الاولين [illegible] الاشارة الى باقي الاقسام وهذا البحث معقود لذلك

## البحث السابع

الحكم المقيد بالغاية وغاية الشي طرفه ونهايته يدل على مخالفة ما بعد الغاية لما قبلها في الحكم
المقيد بها والحاصل ان ما بعد الغاية في الحكم مخالف لحكم ما ذكر قبلها فان معنى صوموا الى الليل
صوموا صوما آخره الى الليل فالليل نهاية وآخر الشي فلو وجب الصوم بعدها لم يكن الليل نهاية للصوم
وآخر وهو خلاف المنطوق نقول بانا وان سلمنا بان ما بعد الغاية لو دخل لم يكن الغاية آخر لكن
لهما النزاع في دخول ما هو بعد اول جزء من الليل ولا ما بعد المرافق في قوله تعالى الى المرافق لم يقل
احد بدخول ما بعد اول جزء من الليل في الصوم وما بعد المرافق في الغسل واما النزاع في نفس
الغاية كما ان زمان دخول اول الليل ونفس المرافق هل يلزم انتفاء الحكم فيها ام لا ولا معنى لمفهوم
الغاية سوى ما لا يدخل في الحكم بل ينتفي الحكم عنه لخصمنا قال بعض المحققين فان قلت لا جدوى
لهذه المواخذة اذ لا يصح ان يقال ان ما بعد الغاية كان خارجا من ثبوت الحكم له وان لم يكن
الغاية غاية لكن نفس الغاية مثلا نفس المرافق لا يجب غسلها لان الغاية خارجة عن الشي فلو وجب
غسل المرافق ايضا لم تكن المرافق غاية لانه يحتمل ان يكون الى بمعنى مع لانا نقول انه لم تكن الغاية و
الكلام فيما دلت الغاية والآخر كما يطلق على الطرف الخارج عن الشي لكن يطلق على الجزء الذي
ينقطع به الكل عنده كما يقال اول الانبياء آدم وآخرهم محمد وكلمة الى مثلا التي للغاية تستعمل في
المعنيين فالكلام في ان الآخر بأي معنى من المعنيين هنا وانت تعلم ان هذا انما يستقيم في لفظ
الآخر واما لفظ الغاية وكلمة الى الغاية فلا انهما انما يستعملان فيما اذا كان ما بعدها خارجا عما
قبلها والا لم يكن الغاية والنهاية فان كون نهاية الشي خارجة عنه ضرورية واما كلمة الى التي بمعنى ما لا يكون
خارجا عما قبلها فهي بمعنى مع وليست للغاية فكان خارجا عما نحن فيه انتهى وقال الشارح قال بعض من قال
حكم ما بعد الغاية هل هو مخالف لما قبلها ام لا لان المراد ما بعد اداة الغاية وفيه بعد ولا يذهب عليك
ان قولنا مثلا صوموا الى الليل انه دل على غاية [illegible] على ان زمان دخول الليل انقطع الحكم بالوجوب
لهذا الايجاب واما دلالته على انتفاء الوجوب فيه فقط ففيه ما تم فجاز اثباته بامر آخر اما فوق

اللقب

لا كلي

اللقب وهو نفي الحكم عما لا يتناوله الاسم مثل في الغنم زكوة فتنتفي عن غير الغنم فليس بحجة عند
الكل ولو كان حجة لزم الكفر في قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله لان مفهوم الاول نفي
وجود غير زيد فيلزم نفي الوجود عن واجب الوجود ومفهوم الثاني نفي رسالة غير عيسى من الانبياء
على نبينا وآله وعليهم والملازمات باطلة اجماعا والمفهوم انما يعتبر عند كون التخصيص لفائدة
الاصل لا لاجل ان لا فائدة غيره كما سبق ولا فائدة في اللقب افادة الكلام معه اذ لو حذف لاختل
الكلام فانه اذا حذف الغنم في المثال المذكور بطلت الافادة وذلك ظاهر وانت خبير بان هذه الفائدة
حاصلة في جميع الصور فلا يتحقق مفهوم اللقب احتج المخالف بانه لا فائدة في التخصيص سوى نفي الحكم
عن الغير وبان من قال ليست امي بزانية تبادر منه الى الفهم نسبة الزنا الى ام الخصم ولذلك
حد [illegible] عليه عند [illegible] ولولا مفهوم اللقب لما تبادر والجواب عن الاول منع حصر الفائدة فيه كما
عرفت وعن الثاني بان ذلك مفهوم من القرائن الحالية كالخصام وارادة الايذاء والتقبيح واما
مفهوم الحصر والمراد به هنا عاما صرح به بعض المحققين وما هو المفهوم من عبارة المص بعض انواعه
وهو ان يتقدم الوصف على الموصوف الاخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما او غير علم على
ان يكون مبتدأ والموصوف خبرا عنه والترتيب الطبيعي خلافه فيفهم من العدول اليه قصد النفي
عن غيره فهو حجة عند اكثر المحققين من اهل العربية والاصول مثل صديقي زيد والعالم بكر والمراد
بصديقي والعالم هو الجنس باقيا على عمومه لعدم قرينة العهد وحينئذ جعلت خبرا عن محل النزاع
ثم يدل على نفي الصداقة والعلم عن غير المذكور اتفاقا واذا كان المراد به الجنس باقيا على عمومه
افاد نفي الصداقة ونفي العلم عن غير المذكور والا لزم الاخبار بالاخص عن الاعم وانه يكذب و
توضيح الملازمة ان العالم مثلا لا يصلح للجنس وهو الحقيقة الكلية لان الاخبار عنها بانها زيد
الجزئي كاذب والتعين لعدم القرينة الدالة على العهد كما هو المفروض فيكون ما صدق عليه العالم
هو زيد وهو معنى الحصر اذ لو فرض ما صدق عليه العالم غير زيد وهو عمرو مثلا لصدق
عليه العالم فكان العالم اعم من زيد وعمرو وقد اخبرت عنه بزيد واما بطلان التالي فلان
الخبر الثابت للعام ثابت لجزئياته فيلزم ثبوت زيد لعمرو فلا بد من حمل المبتدأ المعرف
باللام على [illegible] اي الكامل في العلم لعموم الحصر [illegible] لعدم قرينة العهد اذ المعنى
هو العهد المعين كزيد مثلا لا [illegible] جاز ان يكون ما صدق عليه الجنس في الجملة فيكون الجنس
الذهني لانا نقول يلزم من ذلك الحمل على البعض دون البعض وذلك ترجيح بلا مرجح

ادخل المبهم على المتيقن كما انه حمل على الحقيقة الكلية مقتضية لحمل الكلي على الجزئيات حتم وقيل عليه لو كان
ذلك مفيدا للحصر لكان العكس ايضا وهو قولنا العالم زيد يفيد الحصر وانتم لا تقولون به وبيانه ان
دليلكم في العالم زيد جار بعينه فيه والاشتراك في الدليل يوجب الاشتراك في الحكم ورد بانه
في صورة تقديم الوصف مبتدأ محكوم عليه يراد به الذات الموصوفة بالوصف العنواني وذلك
زيد بحسب الوجود مع الذات الموصوفة يفيد الحصر وفي صورة التاخير هو حكم على زيد بانه مفهوم
ذات موصوفة بذلك الوصف وهذا عارض للذات واتحاد زيد مع عارض لا يفيد الحصر
لانه لا يمنع اشتراكات المعروضات فيه باتحاد كل منها بحصته منه قال الفاضل التفتازاني والحق ان
ذلك انما هو في الوصف المنكر مثل زيد عالم دون زيد العالم فان معناه الذات الموصوفة
وجبا كما في العالم زيد فيكون عدم الفرق حينئذ بينهما انتهى ورد بان بناء ذلك على ما تقرر في
علم الاستدلال من ان المحمول هو المفهوم دون الذات سواء كان نكرة او معرفة نعم لو كان
الالف واللام موصولا كان الامر على ما ذكره ولبسط الكلام فيه واعلم ان الشيخ عبد القاهر ذهب
الى ان العكس ايضا يفيد الحصر وقال التفتازاني اذا عرفت المبتدا بحيث يكون ظاهرا في العهد
كان صفة او اسم جنس وجعل الخبر علما او مضمرا بحسب الحضور سواء كان علما او غير علم افاد الحصر مثل
العالم زيد والرجل بكر والكرم في العرب والايمة في قريش وصديقي خالد والاطلاق بين ذلك بين
علماء المعاني تمسكا باستعمال الفصحاء ولان عكسه ايضا مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح
المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيد حصر الانطلاق على زيد ووجه المناسبة انه لما كان ظاهرا
في الجنسية والعموم على ما هو قاعدة الخطابيات افاد اتحاد الجنس بزيد بحسب الوجود ولزوم الحصر
سوى هذا واما المنطقيون فيأخذون بالاول المتيقن فيجعلونه في قوة الجزئية اي بعض المنطلق
زيد على ما هو قانون الاستدلال انتهى واعلم ان ايمة المعاني قد صرحوا بان تقديم ما حقه
التاخير مفيد للحصر مطلقا وجعلوه انواعا كما هو مذكور في علم البلاغة واما الحصر بانما فقد سبق الكلام
فيه واما مفهوم العدد وهو ان يعلق الحكم على عدد معين فقيل يدل ايضا على نفي الحكم عما نقص عنه
وما زاد عليه مطلقا وقيل لا يدل مطلقا وفصل ثالث وهو ان العدد ان كان علة علق الحكم عليها فالتعليق
به يدل على ثبوت الحكم في الزايد دون الناقص واشار اليه بقوله واذا كان العدد المعين
علة لعدم الحكم وجب كون الزايد عليه علة لذلك العدم وفي بعض النسخ واذا كان العدد علة للحكم

وهو الاخص

الناقص
وهو الاخص فان الدليل جار في مطلق الحكم سواء كان وجوديا او عدميا لاشتماله على العلة دون
دون الناقص مثاله انقطاع النجاسة بالكر فانه يقتضي اندفاعها بالاكثر منه لا بالانقص ولا يلزم من
انتفاء الناقص بامر وجودي انتفاء الزايد به فان وجوب كونه الصبح لا يقتضي وجوب
الثالثة واباحة نكاح الاربع لا يستلزم اباحة نكاح الزايد فان وجوب [illegible] لا يقتضي وجوب
الثالثة واباحة نكاح الاربع هذا حكم الزايد واما الناقص بالحكم المطلق على الزايد عليه اما
اباحة او ايجابا او حظرا او كراهة والى الاول اشار بقوله واذا ابيح عدد اي اذن فيه لزم
اباحة الناقص عنه ان وجب دخوله اي دخول الناقص في الزايد كاباحة جلد المحصن عند اباحة
جلد مائة فان لم يدخل لم يجب اباحته كالحكم بالشاهدين فانه لا يستلزم الحكم بالشاهد الواحد
لان الحكم بشهادة الواحد لا بد خلاف الحكم بالشاهدين وكذلك ان كان ايجابا لان ايجاب
الكل مستلزم لايجاب كل جزء من اجزائه كوجوب خمس صلوات فانه مستلزم لايجاب اربع و
كذا ان كان نفيا كتصدق دينار في وطي الحايض وان كان حظرا فاليه اشار بقوله واذا حظر
عدد فقد يكون تحريم الاقل [illegible] تحريم استعمال الضعف [illegible] الجنس تحريم استعمال الاقل منه وكذلك
وقد لا يكون الا كان تحريم جلد الزاني اكثر من مائة لا يستلزم تحريم مائة وكذا الكراهة
فظهر لك من ذلك ان تعلق الحكم على عدد لا يقتضي بذاته نفيه اي نفي ذلك الحكم عما عداه سواء
كان الزايد او الناقص وانما يقتضيه بدليل من خارج كما عرفت البحث الثاني الامر بالشيء هل
يدخل تحت امر به ذلك الشيء ام لا فصل ابو الحسين وقال ان هذا الباب ينقسم الى ما يراد [illegible] ووجوده
المامور [illegible] والى الاول بقوله ان نقل اي الامر كلام غيره بكلام ذلك الغير دخل فيه ان تناوله
كقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين لانه خطاب مع المكلفين فيتناولهم باجمعهم
لاضافه خرج به الدليل وكذا يدخل ان نقل امر غيره بكلام نفسه ان تناوله مثل ان الله يامركم
بكذا والا اي وان لا ان لم يكن يتناوله في الصورتين فلا يدخل مثال الاول مثلا ان يقول [illegible] فلانا
يامركم بكذا ولم يكن منهم ومثال الثاني ان الله يامركم بكذا الثانية هل على ان يقول الانسان
لنفسه افعل مع انه يريد بين ذلك الفعل مع انه لا شك في ذكاء الثالثة هل يشمل ذلك امرا ام لا
قال ابو الحسين والحق عدمه واشار اليها بقوله ويمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل وهو يريد الفعل
لكنه لا يسمى امرا لان الاستعلاء معتبر في الامر كما سبق ولا يتحقق الا بين اثنين مستعل ومستعلى
عليه ولو قلنا بعدم اعتباره فلا يتقدم المغايرة ولا تغاير بين المخاطب [illegible] نظر

لجواز كون الامر له جهتان يصح باعتبار احديهما [illegible] فبالجهة الاشرف امر نفسه بالجهة الاخس الا كفاية
بالمغايرة الاعتبارية الرابعة هل يحسن ذلك ام لا قال الحق العدم واليه اشار بقوله ولا يحسن
اذ لا فائدة للامر الاعلام ولا فائدة في اعلام الرجل نفسه في طلبه قال الشارح وفيه نظر لان
ما ذكره مشترك بين الواحد لنفسه على حقيقته وليس الكلام فيه بل الكلام في امر صادر عن ذات واحدة

ذكره في م

وهو ضعف علمهم بل يكون متعدد بحسبانهم ام لا وفي الثانية والثالثة مما يكون لا يستحسن ولا يحسن لا يلزم منه
عدم تسميته امرا وعدم حسنه عند انضمامه الى غيره فانه قد يحصل كيف العقل عند اجتماعهم عند انهم
كل هذه الجماعة كل شيء في هذه الدار الا الامام الفلاني ويحسن هذا القول ايضا والامثلة المذكورة ذكرها
المص في بيه وهي غير صالحة لما نحن فيه فان القائل ان فلانا يامر بكذا ويامركم بكذا ليس امرا بل مخبر بامر
فلان وكذا قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فانه النبي ليس امرا لنا بها بل ناقل الامر انتهى وهو حسن
وينبغي ان يعلم انه اذا اطلق ايضا بانه يكون به بذلك مبلغا لنفسه ام لا لان الحق انه ليس مبلغا
بل المبلغ هو جبرئيل وهو حال التبليغ ذو نظر فيه

## البحث التاسع

اعلم انه اذا ورد امر
عقيب آخر انقسما باعتبار المتعلق الى متماثلين او مختلفين والثاني الى متضادين وغير متضادين
والاول الى ما يكون الثاني فيه معطوفا على الاول والى ما لا يكون واشار الى الاقسام والاحكام
بقوله الامران ان اختلفا بان كان مقتضى احدهما خلافا لمقتضى الاخر وتضادا اي لم يمكن اجتماعهما
عقلا وشرعا سمعا كان الامر الثاني ناسخا كالامر بالتوجه حال الصلاة الى الكعبة فانه ناسخ
للامر بالتوجه الى بيت المقدس والامر بالصلاة في وقت معين مع الامر بالصدقة المفتقرة
بالقيام الى الفعل الكثير في ذلك الوقت والا اي ان لم يتضادا وجبا معا كالامر بالصلوة والامر
بالصيام ثم ان صح اجتماعهما كالمثال المذكور وجب على المامور فعلهما اما مجتمعين او متفرقين الا ان
يرد دليل منفصل على جمعهما او تفريقهما فيجب حينئذ مقتضى ذلك الدليل وان امتنع الجمع بينهما
عقلا كالصلاة في مكانين او سمعا كالصلاة والصدقة وجب فعلهما متفرقين ولا فرق
بين ورود الثاني بحرف عطف او غيره وان تماثلا فان كان هناك حرف عطف مثل صل ركعتين
وصل ركعتين تغايرا ووجب العمل بهما لاقتضاء العطف المغايرة ولان ورود التاكيد بواو
العطف لم يعهد او يقل ولو دخل في المعطوف لام التاكيد فهو تعريف او غيره ووقع التعارض
بين العطف المقتضي للتكرار وبين ما يدخل اقتضاه العطف وهو التكرار وهو التعريف او غيره
ويصار الى الترجيح كما سيجيء فان لم يوجد وجب الوقف والا اي وان تماثلا ولم يكن هنا عطف

اعقلا

عقلا وامتنع

العقلا ان يمتنع التزايد عقلا كاقتل زيدا اقتل زيدا فانه يستحيل تكرر قتل زيد
التزايد شرعا كالعتق مثل اعتق عبدك فلانا اعتق عبدك فلانا فانه يستحيل تكرار العتق في واحد
شرعا لخروجه بالاول عن الملك وان جاز في العقل لتوقف زوال الرق على تكرير العتق كالطلاق او منع
التزايد عادة كسقي الماء مثلا اسقني الماء اسقني الماء فان العادة تمنع من تكرير سقيه في حالة واحدة
والا اي وان لم يمتنع التزايد عقلا ولا شرعا ولا عادة حمل الامر الثاني على التاكيد ان كان الامر
الثاني معرفا باللام يصلح حملها على العهد مثل صل ركعتين صل الركعتين اذ الظاهر ان اللام للعهد فيكون
الثاني مؤكدا للاول والا اي وان لم يكن الثاني معرفا باللام او باللام لم يمكن حملها على العهد فالاقرب
التغاير بين الامرين فيجب العمل بهما مثل صل ركعتين صل ركعتين لوجوب حمل الاول بالاصل
الاول فلو حمل على الاتحاد لزم التاكيد وفائدة التاسيس اعظم من فائدة التاكيد ولان التاسيس اصل
والتاكيد فرع ولان وضع الكلام للافادة دون الاعادة ولان فائدة التاسيس هو ايجاب امر
اخر وفائدة التاكيد وهو نفي وهم التجوز لان التاسيس اكثر بالنظر الى نفسه والتاكيد اقل بالنظر
الى نفسه ولان كلا في التكرير كثير فالحمل على الاظهر اولى فلا حمل على التاكيد لكثرة التكرير
في التاكيد ما لم يكتنف التاسيس كما مر فيحمل عليه الحاقا بالفرد الاغلب وانه يلزم منه الحمل على المجاز
الاصل انه الاصل براءة الذمة عن الحكم الثاني بخلاف التاكيد فما لا يقتضي المخالفة للاصل
اولى مما يقتضيه قال الآمدي هل تعارض ما يلزم في التاكيد من مخالفة ظاهر الامرين الوجوب
او الندب او القدر المشترك بينهما لقطع بانه ليس ظاهرا في التاكيد واذا تعارض الترجيحان في التاسيس
سالما عما فيه من الاحتياط لاحتمال الوجوب في نفس الامر واعترض عليه بان ترجيح التاسيس معارض
بما سبق من ترجيح التاكيد بكثرة التكرار فيه ايضا نعم لو قيل تعارض الترجيح فيبقى الاحتياط سالما
كان وجيها على ما ذكره الآمدي مدفوع ايضا بان في صورة الحمل على التاكيد لم يلزم ما ذكره من
استعمال صيغة الامر في غير معناها من الوجوب او الندب او القدر المشترك اذ لا شك ان زيد
الثاني في جاء زيد زيد لم يرد به معنى غير ما يدل عليه زيد الاول ولم يكن مستعملا في معناه الحقيقي ثم
وكذا الاقرب التغاير بين الامرين لو كان الثاني معرفا باللام مع العطف مثل صل ركعتين وصل
الركعتين لاحتمال كون اللام لتعريف الطبيعة اي الماهية كما يحتمل تعريف المعهود وهو الصلاة
المامور بها اولا فتعارض الاحتمالين مع ان العطف يقتضي التغاير فلا معارض له فيحمل عليه وفيه
نظر لما ذكر من ان اللام ظاهرة في العهد لسبقه وللاصالة براءة الذمة وقال المص فيه نظر فيه

هذا موضع

اخر لان الواو يحتمل ان تكون للابتداء كما يحتمل العطف ولو عطف بغير الواو واحتمل التاكيد قال الشارح
لكونه موضوعا للعطف دون الابتداء ولعدم الفائدة فيه ح وحمل المعطوف بغير الواو من حروف
العطف على التاكيد ضعيف لعدم ورود التاكيد بتكرير العطف مع حرف العطف سلمنا لكن
التاكيد يحصل بالتكرير من دون حرف العطف فيكون ذكره ح لغوا

## الفصل الثاني في الواجب

الذي هو مدلول الامر وقد عرفت حقيقته والكلام هنا في اقسامه واحكامه اما الاول فينقسم باعتبار
نفس الفعل الى معين ومخير وباعتبار فاعله الى فرض عين وفرض كفاية وباعتبار وقته الى مضيق
وموسع وباعتبار مقدمة وجوده الى موسع مطلق ومقيد اما المعين فهو ان يتعلق الامر
بفعل معين كالصلوة والصوم فلا اشكال فيه وان حكم الوجوب فيه لزوم الاتيان بالمامور به على
التعيين مع عدم جواز الاخلال خلاف بين الكلام في الاقسام الباقية وفيه اى وفي الوجوب باعتبار ما
مباحث **الاول** في الواجب المخير وقدم البحث فيه لتقدم ما هو باعتبار الفعل على ما هو باعتبار
الفاعل والوقت اذ الفاعلية نسبة بين الفاعل والفعل فاتصاف الفاعل بها متاخر عن تاخر النسبة
عن المنتسبين والظرف من حيث هو متاخر عنه واما باعتبار مقدمة وجوده فمن حيث هو باعتبار
تقدمه على غيره ولا ترتيب فيه فقدمه في الشرع وهو ما يجب لحصول الكفارة وهي الاشياء الثلاثة
المشار اليها بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير
رقبة وانما اختلف في تفسيره فقيل الجميع واجب ويسقط الواجب بفعل البعض كما ان الكفائي
يسقط بفعل البعض ونقل هذا القول عن بعض المعتزلة والاصوليين وقيل الواجب واحد منها لا بعينه
اى يتعلق الوجوب بواحد مبهم من امور معينة مع تعينها الشرع وهو مذهب الفقهاء والاشاعرة
وقيل انه اى الواجب معين عند الله وغير معين عندنا وهو مذهب نسبه الاشاعرة الى المعتزلة
وهم اليه يتبرأ كل من الفريقين منه وحملوا على فساده والحق عند اصحابنا ومحققي المعتزلة ان
كل واحد منها اى من الاشياء المامور بها على التخيير واجب مخير فيه بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز
الاخلال بالجميع وايها فعل المكلف كان واجبا بالاصالة ويخرج به عن العهدة قال المص في النهاية
انه لا خلاف بين هذا القول وقول الفقهاء مع الاشاعرة في المعنى لان الفقهاء عنوا بقولهم الواجب
واحد لا بعينه هو عدم وجوب الجميع وعدم الاخلال بالجميع وايها فعل كان هو الواجب بالاصالة
انتهى وكذا قال فخر الدين الرازي وطعن فيه المص هنا بالمنافاة التي ذكرته الاشاعرة والفقهاء وجوب
واحد لا بعينه صرح فيه بوجوب الواحد وعدم وجوب الجميع كما ذكرته وهو قولهم منه الاستبعاد وقال [illegible] بالمحاكمة

كما قال الشارح

ان تقول

كما قال الشارح وفيه تامل سيجيء الاشارة اليه وانما كان هذا القول هو الحق لانه لا استبعاد في
ان يقول السيد لعبده اوجبت عليك احد هذين بعينهما بحيث لا يجوز لك تركهما جميعا ان تترك احدهما من
حيث هو احدهما ولا ادخلهما عليك فايهما شئت فافعل اذ لم يلزم منه مح واذا جاز عقلا ايح ان
النص دل بظاهره على وجوب واحد منهم كما في الكفارة حمل ذلك النص عليه لان المرتفع عن الحمل انما هو عند
امتناع الحمل فان قلت الواحد الجنسي هو الواحد بما هو واحد انما يوجد في الذهن لا في الخارج فلا يطلب
قلنا اجاب عنه صاحب المنتهى بان المراد هو الواحد الوجودي الجزئي باعتبار مطابقته للحقيقة الذهنية
لا باعتبار ما كان جنسيا ورده العلامة بانه ينافي كون الواجب هو المشترك بل الجواب انه يجوز
طلبه في ضمن الافراد ويستحيل طلبه وربما قال البدخشي في شرح المنهاج مراد صاحب المنتهى ان الواجب
عما هو الواحد يوجد في ضمن الجزئي والاول هو الواجب والمطلوب الاول والثاني مطلوب ايضا لكن
لا باعتبار جزئيته بل باعتبار اشتماله على الواحد من حيث هو الكلي ثم لا يتم الجنسية من حيث هي الذهنية
فالواجب في الحقيقة هو المشترك اذ المراد به ما يصلح ان يعرض بخصوص الفعل الاشتراك على ما يناسب
الكلي الطبيعي لا العقلي اذ التكليف به تكليف بالمحال ولا يستلزم ذلك اى قول السيد لعبده اوجبت عليك
احد هذين وجوب الجميع والا لصح بدعوانا اى بدل الجميع وهو خلاف الاجماع وسقوط الجميع بفعل البعض
لا دليل عليه وربما يستدل على الواجب الكفائي بالجميع الفرق اذ تاثيم واحد لا بعينه غير معقول بخلاف
التاثيم بترك واحد غير معين فانه معقول وكذا لا يستلزم ايجاب واحد معين عند الله تعالى لانه
ثم يعلم الاشياء على ما هي عليه فعلم بانه معين يستلزم عدم جواز تركه سواء فعل الفعل لانضمام او لا
ان الواجب لم يتعين في احدها عينا اذ في ذلك تعيينه التخيير وذلك يستلزم جواز تركه بان يأتي
بالاخر فيتعين فيناه لدلالته تنافي اللوازم على تنافي الملزومات وما علم ان الواجب اذا كان معينا
عند الله تعالى استحال منه تم التخيير فيه اذ معنى التخيير تجويز ترك كل واحد بشرط الاتيان بالاخر وكونه
معينا عند الله معناه المنع من تركه بعينه سواء فعل الاخر ولا وهما لا يجتمعان فيدل عليه لان التخيير
تجويز ترك ذلك الواحد لجواز كونه الذي تعلق الوجوب به ثم يعين واحد من الاشياء وعلم ان المكلف لا يأتي الا به فعند
اختياره هو المعين هكذا قيل في توجيه المنع قال البدخشي قول لا يخفى فان المعيط يتعين
الواحد من الاشياء عند الله تعالى واجبا انه المكلف يعاقب فاعله ويعاقب تاركه سواء اتى بالغير ام لا
وهذا ينافي جواز تركه ومعنى التخيير بينهما ان يطالب باحدهما بانه يجوز الاتيان به دون الاخر
وهو يستلزم جواز ترك كل منهما بمعنى انه لا يعاقب على تركه اذا اتى بالاخر فالواجب ان

ح علم الله

لا عرض لان التوجيه لم يرجح فيها اصلا ولا فيما ان ان لا يختار المكلف شيئا ولا تعين عنده لان المعين عنده ما لا
انه يختار المكلف وانما يلغيا فلانه لو سلم ان التخيير هيهنا على وجه لا يكون فيه ترك المكلف لكن لا يلزم
منه عدم جواز تركه الا ترى ان عين فعل المباح انما هو الترك ولا يلزم عدم جوازه بمعنى انه لو تركه
لم يعاقب فظهر ان منشا الغلط انما هو توهم ان جواز الترك هيهنا الامكان الوقوعي وهو منتف
لامتناعه لوجوب طرفه المخالف وهو الفعل لتعلق علمه تعالى به ولا يخفى ان المراد الجواز الفقهي
وهو ما ذكرناه وذا لا ينافي الامتناع بالغير عقلا كما في زيد الى السوق فانه يترك امكانه والاقرب
ان يقال في توجيهه انه لا يجوز ان يكون قد عين واحدا منها بالوجوب على المكلف وعلم انه لو عهد الفعل
على تحصيل المامور به لاتى به وهذا يستلزم عدم جواز تركه فيفصل الامر بالمبدل عليه تعالى
والتخيير بحسب الظاهر فيستلزم جواز تركه هذا المعين وهو لا ينافي عدم جواز الترك في نفس الامر
الكل اللازم لكونه معينا عند الله تعالى لا يتوقع ان يكون تكليفا بالمحال اذ لا تكليف بالمعين فلا يمكنه
الاتيان به لانا نقول لا بل عكسه اذ العمل بالتخيير هيهنا يحقق العمل بالتعيين لانه عند الاتيان بأحد
الاشياء واتيانه يحقق المعين عند الله تعالى واجيب عنه على التوجيهين بان ذلك يستلزم تفاوت
المكلفين في الواجب المخير لجواز ان يختار بعضهم الاطعام والبعض الاخر الكسوة والبعض بالعتاق
فيكون الواجب بالنسبة الى كل منهم ما يغاير ما وجب بالنسبة الى الاخر وذلك باطل لمخالفة الاجماع
والنص لدلالة الخطاب على اتحاد التكليف وتسوية المكلفين فيه وانه تعالى كلفهم ان الشرع يدل على التخيير
بالمعنى الذي قررنا فيجب علينا ايضا انه اذا اتى بموافق الفعل عقيب مقتضاه التخيير الذي هو مذهب من ناف
لحقيقة التخيير التي قررنا فيكون منافيا لما اقتضاه ظاهر الاية فيكون باطلا واذا بطل القسمان تعين
ان كل واحد منها واجبا مخيرا فيه بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجزي الاخلال بالجميع وبالجملة فكان
هو الواجب اصالة والقائل بالايجاب واحد لا بعينه كما نقل عن الفقهاء والاشاعرة ان قصد به ذلك
فما قلناه صحيح والا بطل لان الفعل المخير فيه ان كان هو الواجب فقد دفع هذا القائل فيما قرر فيه
وهو يجوز ترك الواجب اللازم من القطع بوجوب كل واحد اذ الاجماع واقع على جواز ترك كل
واحد بعينه مع قيام غيره مقامه وهذا لازم لهما لقولهما بوجوب الواحد المبهم لانه اذا اخر في ذلك
الواحد فقد يجوز تركه والعقد وراى عنه والا وان لم يكن المخير فيه هو الواجب لم يكن
الواجب واجبا مخيرا فيه والتقدير خلافه وفيه نظر لان الواجب على هذا القول اعني الواحد لا بعينه
هو مفهوم احدها ولو لم يكن مخيرا فيه اصلا بل المخير فيه كل واحد من الخصوصيات وهي التخيير فيه

الى المكلف

اتيانا بما

ان الى المكلف مخير في الاتيان به في ضمن اي معين شاء من تلك المعينات وكل واحد منها يكون
هو الواجب فالتخيير لا يستلزم جواز تركه ولا العقاب عند الجميع فلم يقع فيما فرضه كذا ايضا
ورد ان التخيير في هذا المقام بمعنى جواز الفعل والترك في مقابل التعيين الذي هو الواجب العيني
لا بالمعنى الذي ذكره وسيجيء جوابه عن قاصل واعلم ان هنا منهما اخر حكاه ابن الحاجب في المختصر
ويظهر منه نسبته الى المعتزلة وهو ان الواجب واحد معين لا يختلف بالنسبة الى المكلفين لكنه يسقط به
وبها بالاخر ولم يذكره الله في تقرير المذاهب ونقل عن المخالف ما يصلح احتجاجا عليه ويمكن تخصيص المخالف
بما قال به واصلح جعله دليلا لمن قال بانه معين عند الله تعالى ويرد عليه قوله فيما بعد احتج القوم
الى قوله احتج المخالف وهو من قال ان الواجب واحد معين عندنا على ما قررنا بان المكلف اذا فعل
الجميع دفعة كان سقوط الفرض به اي الجميع كان الجميع واجبا على الجميع وهو باطل اجماعا فان سقط
بواحد لا بعينه كان المعين وهو سقوط الفرض مستندا الى المطلق اعني احد الخصال من غير تعيين هو لكلف
اي يلزم لان الاثر المعين يستدعي علة موجودة في الخارج وغير المعين يستحيل وجوده في الخارج لان
كل ما يقع فيه فهو معين وما يستحيل وجوده في الخارج لا يستند الى الاثر المعين اليه وان سقط اي
الفرض بكل واحد لزم اجتماع العلل المستقلة بالتاثير على معلول واحد اذ الاثر كل منهما يستغني
عن الاخر فيلزم استغنائه عن كل مع الاحتياج اليه فتعين المعين وهو المطلوب قلنا ان طلب دفعة لان المكلف
لو اتى بالخصال مرتبا حصل الامتثال بالاول ولا يمكن الترديد فلا يحصل التقريب والايات
معا ممكن بان يتعلق العتق باخر جزء من الكسوة وبان يبانه باحد من الاطعام والكسوة بنفسه
وبقبوض الاخر وكيله بحيث يحصل الواقعة معا كما نقل ذلك ويمكن الجمع بين الاطعام والكسوة
وصيغة العتق بنفسه ثم والجواب باختيار الشق الثالث وهو السقوط بكل واحد ثم لكون
لا يستلزم اجتماع العلل على المعلول واحد وهو محال قلنا ان اريد العلل العقلية منعنا كونها هنا
عقلية بل من المعلوم ان هذه الامور معرفات الحكم علامة موجدة له وان اريد المعرفات سلمناه
ومنعنا بطلانه اذ دليل البطلان انما هو في اجتماع العلل العقلية واجيب ايضا بان الامتثال
واحد نوعي والممتنع الاجتماع على الواحد الشخصي وفيه نظر اذ الكلام في الامتثال المحقق
في الخارج وهو واحد شخصي لانه لو كان الامتثال بكل واحد كان كل واحد واجبا فيكون الكل واجبا
وهو باطل بالاتفاق لانا نقول معنى كون وجوب كل واحد وجوبه من حيث انه يحصل به البراءة
لا من حيث ان البراءة لا تحصل الا به وانما يلزم وجوب الجميع من الثاني لا من الاول فالكل

فاذا

الجائز ويمكن الرد على المصنف بان الواجب عندهم الواحد المعين وهو ما يختاره المكلف
اختار الجميع مما لزم سقوط الفرض بكل واحد والكل متفقون على انه اذا قال البدخشي لهم ان
يقولوا سقوط الفرض بالواحد الذي عينه الله ثم المعين باختياره في ضمن اداء الكل وان
لم يعرفه بعينه كما في الاتيان بالواحد على التعاقب ولا يخفى عليك ان لهم ان يسبقك في الجم على
نحو كون السقوط بكل واحد بان الواجب احد الاشياء بحيث لا يجب معه غيره كما هو مقتضى
التخيير من منع الجميع وهذا ينافي وجوب كل واحد منها والاقرب ان يكون الامتثال بواحد منها لكن
لا باعتبار خصوصيته وتعينه كما سيجيء تحقيقه احتج المخالفون الاخرون وهم القائلون بان الواجب
معين عند الله تعالى اولا بان هذا الوجوب الذي هو معين كونه معينا تماما سواء من الاحكام
لا بد له من محل معين لاستحالة كون غير المعين الذي هو معدوم محلا لامر معين موجود كان ذلك
المحل هو الجميع لم يبق التكليف بل [illegible] الجميع فيلزم وجوبه كل ان كان المحل كل واحد وان
واحدا غير معين لزم حلول المعين وهو الوجوب في المطلق وهو البعض الغير المعين وعدم وهو ح كان ما لا
يكون معينا لا يكون موجودا كما سبق فلا يكون محلا للوجود فتعين حلوله في المعين لكن عند نا [illegible] في علمنا
هو الله تعالى معينا واحتجوا ثانيا بانه لا بد من علم الامر بالواجب فيكون معلوما عند الله تعالى معينا عنده وثانيا
بان غير المعين مجهول فلا يكلف به لان العلم بما كلف به شرط التكليف والتكليف بالكل او بكل واحد باطل
اجماعا كما مر [illegible] بان المعين يستحيل [illegible] في الخارج لان الواقع معين وما يستحيل وقوعه
لا تكليف به والجواب عن الاول بان محل الوجوب في المخير كل واحد من الخصال من حيث انه يحصل به البرائة
لا من حيث ان البرائة لا تحصل الا به وانما يلزم وجوب الجميع باعتبار الحيثية الثانية لا الاولى والخطا
نشا من اهمال الحيثيات ولهذا قال الشارح هكذا والجواب ان محل الوجوب كل واحد من الخصالات
لا من حيث هي بل من حيث اشتمالها على الامر الكلي الصادق على كل واحد منها وهو كونها احد الخصالات
وح لا يلزم وجوب الجميع على الجمع بل اللازم لذلك وجوب كل واحد منها من حيث خصوصيتها
وتعينها والخطاء نشا هنا من عدم الفرق من اختلاف الحيثيات وانت خبير بانه لا يلايم مذهب المع
وانما هو مذهب الاشاعرة القائلين ان الواجب واحد بعينه وكل واحد من الخصال مشتمل على
ما هو الواجب لا واجبا بالاصالة كما هو مذهبهم كما سبق تقريره نعم ما ذكره الشارح هو الحق
من معنى الواجب هنا ونظم الكلام فيه واختاره السيد في حواشيه وتوضيحه ان الواجب [illegible] هو
احدها اذ لا يجوز تركه [illegible] انما يكون بترك الجميع وهو غير جائز اتفاقا واما المخير فيه

عند

غيره

الخصالات

الجائز تركه

على رأي

الجائز تركه فهو كل واحد من الجزئيات اذ كل واحد منها يجوز تركه والقول بوجوب مفهوم احدها
فمن يقول بوجوب الطبايع [illegible] واما على راي الاخر فهو عبارة عن وجوب ما [illegible] عليهما لكن
الوجوب تعلق بمفهوم يعني الترجيح على المكلف تحصيل فرد من هذا المفهوم وهذا المفهوم وان كان واحدا
لكنه يتناول جزئيات متعددة فما يتحقق هو واجب من حيث وجوده في ضمن بعضها على انه اي ما يجب
الترك من حيث وجوده في ضمن البعض الاخر والحاصل ان الفرد الذي يتحقق فيه هذا المفهوم من
حيث انه واجب غير الفرد الذي يتحقق به من حيث انه مخير فيه جائز الترك فان قلت اذا اتى بالكل
دفعة يلزم وجوب كل واحد لصدق مفهوم احد الاشياء عليه وحينئذ قلنا ان محل الوجوب
كل واحد قلنا الواجب هو الواحد من حيث هو واحد بحيث لا يصدق بحسب [illegible] كل واحد عند وجود
الكل وان كان على سبيل البدل [illegible] لا يوجد هذا في ضمن الكل فالواجب منها واحد معينا
فيما الكل لا باعتبار انه معين كما هو مذهب القائلين بان تعين الواجب عند الله [illegible] التادى
الواجب في ضمنه ويظهر لك من هذا ان ليس معنى الواجب المخير انه مخير في فعل ذلك الواجب
كما يتبادر من المفهوم من هذه العبارة بل معناه الواجب الذي خير في افراده فبطل قول المص [illegible]
لان المخير ان كان هو الواجب فقد وقع فيما [illegible] وقد يظهر ان كان الواجب واحدا لا بعينه
من حيث هو احدها بعينها واجيب عن الثاني بان [illegible] بحسب [illegible] فاذا وجب واحد من
الثلاثة وجب ان يعلمه كل [illegible] ان المكلف به واحد غير معين بمعنى عدم اعتبار تعينه
بخصوصيته [illegible] لا يتعين ولا يتعين له في الذهن لكونه كليا من حيث هو واجب او كلف بايقاع
غير معين في الخارج حتى يلزم التكليف بالمحال وحاصله ان ما لا يتعين له اصلا لا شخصا
ولا نوعا يستحيل ان يكون معلوما ومفهوم احد الخصال [illegible] كلي [illegible] فلا يستحيل العلم به
فيصح التكليف به وان [illegible] بعدم التعين يستحيل وقوعه خارجا الا انما يتعين بتعيين
وعدمه واحد الخصال جميعا من هذا القبيل [illegible] الاول وبه يعلم الجواب عن الثالث تنبيه
قد ظهر لك من تحقيق المراد بالواجب المخير ان [illegible] الامر بالكلي امر بالجزئي [illegible] لكلام ابن
الحاجب [illegible] سهوا ظاهرا والجواب بالفرق بين الجهة والفرد المنتشر لا يتم لان مفهوم
الفرد المنتشر امر كلي فان كان هو الواجب ظهر التنافي بين الكلامين وان كان الواجب احد ما صدق
عليه من الجزئيات فان جميعها او بعضها وكلاهما [illegible] في هذا التحقيق وانه يتفرع على هذا [illegible]
[illegible] متفرقة في باب [illegible] كالتخيير بين [illegible] التخيير والنسخ زيادة على

النقض

الواجب وزيادة التسبيح على واحدة في الركوع والسجود وعلى الاربع في الاخيرتين وزيادة الحلق و[illegible]
على تمامه وزيادة الجلدة على واحد وغير ذلك وان كان النص قاطع بوجوب الركعتين في
مواضع التخيير اذا اختار التمام والنزاع فيما عدا ذلك وبعضهم فرق بين الواجب وغيره على التعاقب
فيما يمكن فيه الامران كخصال الكفارة فقول بعض اصحابنا مقاصرين ولقد احسن المحقق حيث
قال لعل نقل الخلاف في هذه المسئلة وليست المسئلة كثيرة الفائدة من حيث واعلم انه كما يجوز ايجاب
واحد لا بعينه فهل يجوز تحريم واحد لا بعينه خلافا للمعتزلة كان يقول الشارع حرمت عليك
احد هذين الشيئين لا بعينه ولا احرم عليك واحدا معينا ولا الجميع ولا ابيحه اجازه قوم ومنع منه
المعتزلة بعد الادلة الوقوع كالاختين في الام والبنت فانه يمنع من التزويج بايهما شاء والاظهر
بناء على ان التخيير يتعلق بالمشترك وهو احدهما المبهم لاستحالة ان يمنع فرد من نوع او صنف
كلا ولا يتعلق ذلك المشترك المنهي عنه لاشتمال الكلي على الجزئي بالضرورة وفاعل الاخص فاعل الاعم
فلا يخرج عن العهدة الا بترك كل فرد والجواب عن مثل الاختين ان التحريم تعلق بالمجموع عينا لا تخييرا
والحكم عدم ادخال الماهية المجموعية في الوجود وعدم المجموع كما يتحقق بعدم الكل يتحقق بعدم بعض
اجزائه اي جزء كان فيخرج عن عهدة التحريم بترك فرد من افراده لا بعينه وكذلك في خصال الكفارة
المحرم ترك الجميع المستلزم لترك المشترك وبالجملة لا يوجد نحو من هذه الصور الا وهو متعلق
بالمجموع لا بالمفهوم تذنيب هو جعل الشيء ذنابة للشيء شبه به تقسيم الامر المتعلق بامرين
الى ما سبق ذكره عقيب بحث الواجب المخير لمكان المناسبة ويتعلق الامر بالتخيير او بالاشياء
على الترتيب بان يتعلق باحدهما وبالاخر بشرط فقدان الاول ويتعلق على البدل بان يكون كل واحد
منهما قائم مقام الاخر لا بشرط فقدانه وعلى كلا التقديرين فاما ان يكون الجمع بين الشيئين حراما شرعا
او مباحا او مندوبا فالاقسام ستة اشار الى مثالها على الترتيب بقوله اما مع تحريم الجمع كاكل المباح
والميتة فانه قد تعلقت الاباحة بالاول وبالثاني في المضطر عند فقد الاول مع حرمة الجمع على
الترتيب فالجمع بينهما مباح على البدل كالتزويج من كفوين فان الجمع بينهما مع تحريم على البدل
او مع اباحته اي اباحة الجمع كالوضوء والتيمم لترتيبه الوضوء او لاسقاط والتيمم عند العجز عن
الوضوء مع اباحة الجمع على الترتيب قلنا في المثال مناقشة وستر العورة اي ذكر ستر العورة
بثوبين كل منهما ساتر لها تاما فان الجمع بينهما مباح على البدل او مع ندبه اي ندب الجمع كخصال
المرتبة السابق ذكرها وهي كفارة الظهار اعني العتق والاطعام والكسوة المتعلق بها الوجوب

والحكم

على الترتيب

وهو العتق

على الترتيب مع ندبية الجمع وكخصال كفارة الحنث الواجبة على البدل كان الجمع بين الخصلات
الثلث والصيام والاطعام والكسوة مندوب مع تعلق الوجوب بها على البدل لا لاتق في التخيير
من منع الجمع فكيف يباح الجمع لانا نقول لو سلم نفي منع الجمع هنا ان لا يوجب بها بنية انها واجبة
بها والماتي به في صورة الجمع واحد لكن لا اباحة الاخر واستحبابه بالاجتماع لا اصلية او بالبدل
الاخر حتى لو لم يوجد فيمثل مع هذا القصد او ذلك **فائدة** يجمع التخيير بين فعل الواجب
وتركه كالاستظهار وبترك العبادة لذاتها العبادة وبين الواجب والندب اذا كان التخيير بين كل
وجزء لا بشرط [illegible] كتخيير النبي في قيام الليل بين الثلث والنصف والثلثين
وتخييرات فرض الاماكن الاربعة بين القصر والاتمام وتخيير الثلاث في انظار المسح والصلاة [illegible]
هنا فيقال المندوب افضل من الواجب **البحث الثاني** في الواجب الموسع للفعل الموقت وقت
امر بفعله شرعا بالاجماع كصوم رمضان ويسمى الواجب المضيق ومضيق اي فضل الوقت عن الفعل
ممتنع عقلا كل من منع التكليف بالمحال كما هو الحق الا على ارادة القضاء فانه يجوز ذلك لا لارادة
اداء جميعه في ذلك الوقت الذي لا يسعه كوجوب الصلاة على الزائل عذره وقد بقي من
الوقت قدر ركعة فقط على قول وان كان الوقت افضل من الفعل فهو امر جائز عقلا واقع شرعا
على الاصح ويسمى واجب الموسع وانما كان جائزا عقلا لعدم استحالة ايجاب الفعل في زمان
يفضل عنه بحيث لا يخل المامور بالفعل في ذلك الوقت ويتخير في ايقاعه في كل جزء منه فاذا
ضيق تعين وقوعه فيه وذلك مثل الواجب الموسع وهو اداء وقوعه شرعا كما في الصلوة
لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل ونحوها من الاخبار كما هو نص المطلقة
وقضاء الواجبات والتكليف فيه يقتضي ايقاع الفعل في اي جزء من اجزاء الوقت ما [illegible]
ايقاعه فالم في وقته لان الفعل لا يخ اما ان لا يجب ايقاعه في شيء من ذلك الوقت او يجب
في جميع الاجزاء بمعنى تطبيق اوله على اوله واخره على اخره او يجب في كل جزء بمعنى ان يجب
بمرة بعد اخرى الى انتهاء الوقت او في جزء معين اولا معين والثلاثة الاول باطلة بالاجماع
ولما لم يتعرضها وكذا الرابع واشار اليه بقوله وتخصيص الوجوب بالاول كما تقول بعض
الاشاعرة وبالاخر كما ذهب بعض الحنفية والمراغنا وهو ان يبقى فيه اخر الوقت فان بقي المكلف
الى اخر الوقت وادرك منه قدر ما يسع فعل الفعل على صفة التكليف كان ما اداه اولا
واجبا والا كان نفلا ولو ادى الفعل في اول وقته لم يعلم كونه واجبا او مندوبا الا بعد ذلك

مساوات الوقت

الوقت

كما ذهب الكرخي فحكم ابتداء اي ذلك التخصيص تحكم اي قول بلا دليل لان الامر عام يتناول جميع
ولم يتعرض لجملة تعيينا اذ كلامنا فيه كان نسبة الامر الى جميع الاجزاء على التسوية فلا يختص
ببعضها لعدم الاولوية فيكون القول بذلك تحكما باطلا واذا بطلت الاقسام الاربعة تعين الخامس
وهو المحكوم به ورد على الكرخي ايضا بانه لم يصر الفعل واجبا عنده الا بالجزء الاخير فالفعل المقدم
ليس واجبا فيكون ردة بان مراده بان ما فعله كان موقوفا ويصير واجبا بعد تحقق الجزء الاخير وارد
ايضا بان الكرخي لعله لا يقول بل وقت الوجوب اخره في مثل هذه الصورة بل يكون وقته الوقت
الذي ادى به الواجب وقال المتكلمون بعدم اعترافهم بالواجب الموسع يجب في اول الوقت اما
الفعل والعزم على ان يفعل في ثاني الحال وكذا في الجزء الثاني او الثالث حتى يبقى قدر ما يسع الفعل
فيتعين حينئذ العزم بل على الفعل فلا يجوز تركه وترك العزم بل يجوز تركه بشرط العزم واليه ذهب السيد
المرتضى والجبائيان اذ لو جاز الترك فيه من غير عزم لجاز ترك الواجب بلا بدل وهو باطل
لاستلزامه كون الواجب غير الواجب واشار الى ذلك والجواب بقوله ولا حاجة الى العزم الذي
هو بدل كما ذهب اليه السيد المرتضى والجبائيان لانه اي العزم ان ساوى الصلوة التي جعل بدلا
عنها في جميع الامور المعتبرة شرعا سقط التكليف بالفعل اي بالعزم اذا وجد في جميع الوقت اذ
او لم ولم يات بالواجب في الوقت واللازم باطل اجماعا فالملزوم مثله وبيان الملازمة ان البدل الشيء
ما يقوم مقامه ويسد مسده قيل وفيه بحث لا دلالة لان بدلية العزم انما هو قبل التضيق فان
اريد سقوط الواجب بالعزم عند تحققه في اول الوقت يقوم مقام الاتيان به سلمنا اللزوم
ومنع الاجماع وبطلان اللازم كيف والاتيان في اول الوقت على تقدير العزم غير لازم عندنا
ورده البدخشي بانا نقطع بان الواجب هنا واحد اذا لا ياتي به في اول الوقت يخرج عن
العهدة ولا يلزم الاتيان به في اخره وان بدل الواجب ما يقوم مقامه في الخروج عن العهدة
فلو كان بدلا عنه لكان تحققه في اول الوقت مسقطا له بالكلية وما ذكره انما يتجه ان لو وجب ايقاعه
في كل جزء وكان العزم بدلا عنه الى حين التضيق وليس كذلك انتهى وربما وجه كلامهم بان الواجب
في كل جزء من الوقت هو ايقاع الفعل فيه والعزم بدل عن الايقاع وليس بدلا عن نفس الفعل حقيقة فلا
يتوجه عليهم لزوم سقوط الواجب الذي هو الصلوة به من حيث تادي المبدل منه بالبدل والا لزم تعدد
البدل الذي هو العزم في كل جزء من الوقت مع وحدة المبدل منه وهو الفعل وانما لم يتوجه لان المبدل منه
هو ايقاعات الفعل في اجزاء الوقت وبه البدل هو ايقاعات العزم فيهما الا في الاخير كلا من البدل والمبدل



انما يصار

معتقد تكرار البدل ليسقط منه مبدله والى هذا اشار المصنف وصرح به الشريف الابي البلخي
الى عنها العجز عن المبدل منه كالتيمم لانا نقول ذلك فيما لا يكون بدلا على التخيير هنا ذلك المقام
وكلا اي وان لم يساو الصلوة في الامور المعتبرة شرعا لم يكن بدلا اذ لا معنى لبدل الشيء الا ما يقوم
مقامه ويسد مسده ولانه ان وجب العزم الذي هو بدل عن الواجب في الوسط اي في وسط الوقت
كالجزء الثاني والثالث كما وجب عليه في اول الوقت لزم مخالفة البدل المبدل لتعدد الاول وتوحد
الثاني وهو باطل لان البدل تابع للاصل فان كان الاصل واحدا كان البدل كذلك والا لم يكن البدل
ما يسد مسد الاصل وذلك بان يسقط به وجوبه فاذا قام واحد مقامه لم يكن الثاني بدلا والا اي
وان لم يجب العزم في الوسط لزم سقوطه في الاول لتساوي الوقتين والا لزم التخصيص من غير مخصص
وترك الواجب من غير بدل فيسقط في الاول وهو المطلوب ولان الامر الوارد من الشارع في ايجاب الصلوة
دل على الصلوة خاصة في جميع الوقت من غير تعرض فيه للتخيير بين الفعل والعزم فايجاب البدل زيادة
تكليف على الايجاب انما الذي يجب العلم بوجوب الواجبات والعلم بالتكليف بالعلم بالوجوب من غير دليل
بل علم تكليف على الايجاب ولان الافعال غير متناهية فلو صح وجوب واحد منها بلا دليل لجرى ذلك في
سائر الافعال وهو تكليف على الايجاب ولنا بانا نقطع بان امتثال فاعل الصلوة لكونها صلوة لكونها
احد الامور اصح الخلاف القائل بتخصيص الصلوة في اخر الوقت وهو بعض الحنفية بان الصلوة يجوز
تركها في اول الوقت وما يجوز تركه في اول الوقت لا يكون واجبا فيه ويعصي بتأخيره لانه ترك
الواجب وهو الفعل في اول الوقت فلا تكون الصلوة واجبة في اوله فتكون نفلا فيه واجاب السيد
المرتضى عن هذا بان الفاصل اي الفارق بينهما اي بين الواجب في اول الوقت ووسطه وهو الموسع
وبين النفل وجوب العزم على الاتيان بالواجب في اخر الوقت وهو المراد عند الترك
وعدم وجوبه في النفل وهو مبنى هذا الجواب على مذهبه من ترك العزم بالصلوة في اول الوقت وقيل
معتقد والحق ان العزم على فعل كل واجب اجمالا عند الالتفات اليه على سبيل الاجمال وبالتعيين
كالصلوة اذ تذكرها تفصيلا حكم من احكام الايمان التابعة لم يتحقق الاذعان والقبول فيثبت
مع ثبوته سواء دخل في الوقت الواجب ام لم يدخل فهو واجب مستقل عند الالتفات الى الواجب
اجمالا او تفصيلا وليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلوة بل هو واجب مستقل وجوبها وجوبه و
الحق في الجواب ان مرجع هذا الواجب اي بمعنى الموسع في الوقت التحقيق الى الواجب المخير فالمكلف مخير
بين ادائه في الجزء الاول وادائه في الجزء الثاني والثالث كالمخير في خصال الكفارة لا يسقط الوجوب

وهنا في

كل واحد يجوز تركه الى الآخر كأول الوقت ووسطه وآخره لكن التخيير هناك بين جزئيات الفعل اجزاء الوقت وحتى عنع لزوم ما ذكره واختصاصه بالآخر وانما يلزم لو وجب في الاول على التعيين هنا وقيل الفرق ان التخيير هناك في الجزئيات المتخالفة الحقائق وههنا في الجزئيات المتفقة الحقائق فان الظهر المؤداة مثلا في جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل جزء من الاجزاء الباقية والمكلف فيه بين هذه الاشخاص المتخالفة شخصا المتحدة المتماثلة في الحقيقة **واعلم** ان بعض الافاضل توقف في وجوب العزم على الوجه الذي ذكرنا وان تكرر في كلامهم واستدل عليه بتجويز العزم على ترك الواجب لكونه عزما على الحرام ينبغي العزم على الفعل فيه لعدم انفكاك المكلف منهما بين العزمين من حيث لا يكون غافلا ومع الغفلة لا تكليف تأمل **البحث الثالث** في الواجب على الكفاية وهو كل فعل تعلق غرض الشارع بايقاعه لا من مباشر معين ويقابله الواجب على الاعيان وهو اي الواجب على الكفاية واقع اجماعا كالجهاد فان الغرض منه حراسة المؤمنين واذلال العدو واعلاء كلمة الحق وذلك حاصل بوجوب الاجتهاد من اي فاعل كان وكاقامة الحجج ودفع الشبه اذ الغرض منها حفظ قواعد الدين من شبه المبطلين وحصوله لا يتوقف الا على حصول دفع من فاعل ما وظاهر هذا لا يتعلق وجوبه بكل واحد على الاعيان بحيث لا يسقط بفعل البعض لانه الى الزام ما لا حاجة اليه ولا ببعض معين لادائه الى الترجيح من غير مرجح فتعين ان يتعلق وجوبه بالكل على وجه يسقط بفعل البعض وقيل يتعلق ببعض غير معين والمختار هو الاول وهو المراد بقوله وهو واجب على الجميع اي على كل واحد لكن يسقط بفعل البعض وانما وجب على الجميع لاستحقاقهم اجمع الذم والعقاب لو تركوه وانما يسقط بفعل البعض لحصول الغرض فان طلب غسل الميت وتكفينه مثلا عند القيام به من طائفة اخرى وطلب تحصيل الحاصل وهو محال احتج القائل بالثاني بانه يسقط بفعل البعض ولو وجب على الجميع لما سقط وجوابه ان هذا استبعاد ولا استبعاد في اسقاطه الواجب بفعل الغير اذ حصل به الغرض كما في اسقاطه مترتبا في دين باداء غيره عنه قالوا انه كما جاز الامر بواحد مبهم كما في الواجب المخير جاز امر بعض مبهم هنا فان الذي يصلح مانعا هو الابهام وقد علم انتفاؤه فعلم عدم المانع واما وجود المقتضي فهو انه دليل وجوب الفعل مع عدم المانع الباقي بعد قيام بعض برأي بعض كان يقتضي الوجوب على البعض المبهم والجواب ان الابهام انما انتفى هناك لامكان تأثيم المكلف بترك احد الامرين مبهما اذ هو امر معقول فيعمل بمقتضى الدليل ولا يجوز انتفاؤه هنا لوجود المانع وهو عدم تعلق تأثيم مكلف غير معين فصل

اولا وله

اي في الواجب

اولا وله قيل مما يتعلق بالتعيين كما تصدى نيابة وهو الجميع فلا يجعل مقتضاه والتكليف فيهم على الكل الكفاية موقوف على الظن فيتعلق ببعض بحيث لا يجب على بعض دون بعض بحيث لا يجب على احد فلو ظنت طائفة قيام غيرها به في المستقبل او في الماضي سقط عنها ولو ظنت كل طائفة ذلك اي قيام غيرها به سقط عن الجميع وان لزم ان لا يتحقق به احد وقيل عليه يلزم ارتفاع الوجوب من غير اداء ولا نسخ واجيب بان سقوط الوجوب قبل الاداء قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا الحاصل بفعل البعض ولهذا ينسب السقوط اليه وانه يجوز ان يصب امارة على سقوط الوجوب بلا نسخ وبهذا يظهر ضعف القول بان الوجوب على الجميع في الواجب الكفائي من حيث هو وان علل بانه لو كان على كل واحد لكان اسقاطه على الباقين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا لم مع عدم الخطاب الجديد وهو شرط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو اذ لا يلزم منه الايجاب على كل واحد ويكون التأثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض تأمل ولو ظنت كل طائفة بعدم الوقوع اي وقوع ذلك الواجب من غيرها وجب على كل طائفة ويلزم القيام من الجميع وان ظن البعض ان غيرهم اي بعض اخر فعله ان العرض بات به وجب على الآخرين دون الاولين **واعلم** ان المراد بالظن على ما ذكره العلم في كتبه الفقهية وصرح به جماعة انه الظن الغالب لا تحصيل العلم بان الغير يفعل كذا في المستقبل ممتنع ولا تكليف به وانما الممكن تحصيل الظن واما في الماضي فلان ذلك في حيز التعسر فالتكليف به يؤدي الى الحرج المنفي بالآية والرواية ويشكل بان الظن انما يقام مقام العلم مع النص عليه بخصوصه او دليل قاطع وما ذكر لا يتم به الدلالة لان تحصيل العلم بفعل الغير في المستقبل ممكن بل لا شك فيه ونحو هذه الامور المتنوعة وبامتناع نية الفرض من الظان عنده اذ لا جزم ثم بان الوجوب معلوم والمسقط مظنون والمعلوم لا يسقط بالمظنون قال ان نعم اذا كان الظن مما نصبه الشارع حجة كشهادة العدلين جاز الاستناد في اسقاط الوجوب اليه وان كان دون ذلك كشهادة الفاسق بل العدل الواحد فلا تأمل وفيه نظر لا شهادة العدلين ان كانت بالفعل فهو متجه ثم وان كانت انه يقع او تلبس بجميع ما هو فيه **وفيها الاول** هل يشترط عدالة المطلع على المنازعة في سقوط الفرض اشكال بينا فان خبر الفاسق لا يفيد ظنه لوجوبنا بايقاع افعالها التي لا تعلم الا من قبله لوجوب التثبت عند خبر الفاسق فيها معتضدة باصالة تمامها حيث انها فعل المسلم **الثاني** التلبس بالواجب الكفائي لم يسقط بفعله كما في السقوط لكنه منوط باستمرار الفاعل عليه حتى يفرغ ولو لا ما

من واجب

المرتبات لزم عدم وجوب الفعل على عروض مانع للفاعل عن الكمال وهو باطل فلو صلى على الميت [illegible]
دفعة او متعاقبة بحيث شرع المتلاحق قبل فراغ الاول وقع الجميع فرضا لانه لم يسقط بالشروع
سقوطا مستقرا مستمرا على الاول [illegible] فينوي كل الوجوب ويحصل الثواب بعد فراغ المتقدم [illegible]
دفعة او بالتعاقب فهل يقع الجميع فرضا فيه نظر ينشأ من ان الفرض متعلق بالجميع وانما سقط
عن البعض لها بقيام البعض وحصة عما فيه من ترغيب المصلين لان ثواب الفرض يزيد على ثواب
النفل ومن سقوط الفرض بالاول ولا معنى للواجب الا ما يستحق المكلف بتركه اما عقابا او ذما او بعض
الاثم هنا يجوز تركه لا الى بدل لانه يستحق الباقون هنا الاثم فيكون نفلا قلت على ان [illegible]
عدم البدل ليس هنا فان المجموع بدل الافراد وان دخلت فيه لان الكل مغاير للجزء وهذا نظير الواجب
المخير كما سبق ثم ولا يخفى عليك ان الاشكال انما هو اذا اعتبرنا نية الوجه والا فلا اشكال
الا في النفل وشبهه **البحث الرابع** اعلم ان الواجب قسمان مطلق وهو ما وجوبه [illegible] غير
تعليق على امر اخر كالصلوة ومشروط وهو ما علق وجوبه على حصول امر اخر سواء كان الشرط مقرونا
به كالحج او منفكا عنه كالزكوة المشروطة بملك النصاب والثاني لا يجب على المكلف تحصيل شرطه اجماعا
وانما الخلاف في الاول فقيل الامر بالواجب المطلق امر بما يتوقف عليه ذلك الواجب يجب ان
ما يتوقف عليه واجب بنفس ايجاب ذلك الواجب مطلقا وقيل ان كان سببا وجب والا فلا
وقيل ان كان شرطا شرعيا وقيل لا يجب مطلقا وانت خبير بان كلا من الاطلاق والتقييد امر اضافي
يختلف بالقياس الى ما علق فيكون الواجب مطلقا بالقياس الى شئ مقيدا بالقياس
الى اخرى كايجاب الصلوة فانه بالقياس الى البلوغ والعقل مقيد وبالقياس الى الطهارة
مطلق وانه ما لم يحصل البلوغ وكمال العقل لم يحصل له وجوبها وتجب عند تمامهما وان
لم تكن الطهارة موجودة فالمقدمة في الاول شرط الوجوب وفي الثاني شرط الوجود
الوجوب والاصح من الاقوال عند المص وجماعة من المحققين انه يجب مطلقا وهو المعبر عنه بمقدمة
الواجب سواء كان شرطا او سببا وسواء كان كل من الشرط او السبب شرعيا كالصيغة في
العتق والوضوء للصلوة او عقليا كالنظر المحصل للعلوم الواجبة وترك الاضداد او عرفيا كنصب
السلم او عاديا كحز الرقبة في القتل اذا كان واجبا وغسل جزء من الرأس في غسل الوجه
كله في الوضوء واليه اشار بقوله ما لا يتم الواجب المطلق الا به من المقدمات المذكورة مط
كان اى والحال كون ذلك الذي لا يتم الواجب الا به مقدورا للمكلف واحترز به عما

لا يكون

مقدمة الواجب

لا يكون في وسعه كتحصيل القدم في القيام والعلة في الجمعة والاعضاء في الوضوء فيجب بنفس
ايجاب ذلك الواجب وهذا هو مذهب جمهور الاصوليين وخصص السيد المرتضى ذلك بالسبب
فاوجب المقدمة اذا كانت سببا لتحصيل الواجب دون غيره وهو المنقول عن [illegible]
القاضي ابن البراج على ما نقل واختاره بعض مشايخنا المعاصرين هنا ونقل التفتازاني [illegible]
في ايجاب الاسباب وانما الخلاف في غيرها والقائل المختار انه لو لم يجب ما لا يتم الواجب الا به لزم تكليف
ما لا يطاق او خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا والتالي [illegible] باطل فالمقدم مثله
عدم وجوب ما لا يتم الواجب الا به [illegible] في بطلان بيان الشرطية [illegible] امر بالفعل
انتفاء وجوب ما لا يتم الواجب الا به وهو الشرط اعني الموقوف عليه كما هو المفروض عن جواز تركه
وعلى تقدير ترك الشرط اعني طلب الذي يتوقف عليه الفعل ان وجب الفعل حينئذ لزم الاول وهو
تكليف ما لا يطاق لانه لزم التكليف بايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه وهو تكليف بالمحال
اي وان لم يجب الفعل لزم الثاني وهو خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا لكونه واجبا مقيدا
وبطلان كل منهما [illegible] هذا هو المشهور في تقرير الدليل واورد على الدليل اعتراضات
**الاول** انه لو لم يكن ايجاب الشئ ايجابا لما يتوقف عليه جاز تركه لجواز وجوبه بامر اخر
واجيب بان النزاع فيما لم يكن هناك امر اخر يقتضي وجوب المقدمة انتهى هو بذلك الامر المتعلق
بما هو مقدمة له ام لا كما عرفت في تحرير محل النزاع ولا نزاع في انه مقدمة له كما عرفت الواجب الذي
تعلق فيها امر اخر صريحا كالوضوء فهي واجبة بلا خلاف **الثاني** لا يلزم من جواز الترك لزوم
[illegible] يلزم من بطلانه بطلانه واجيب بان وقوع الترك لا يستلزم [illegible] الا كان باطلا
يكون جائزا [illegible] **الثالث** منع لزوم الثاني على تقدير عدم وجوب الفعل ان [illegible] والا لزم [illegible]
ثم [illegible] يلزم لذلك ان لو علق الوجوب به مثل ان يقول ادي الزكوة ان ملكت نصابا وهو لا يوجد
الا في القليل النادر واجيب بانه لما لم يبق ما مر لا به على تقدير عدم الشرط علم ان الوجوب تعلق
به شرعا **الرابع** انا لا نسلم ان ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه محال [illegible] القائم بشرط
لا في زمان عدمه والحاصل ان التكليف اوجب الايقاع بالموقوف عليه في الجملة لا بشرط ان
يترك الموقوف عليه وهو المحال هو الثاني خاصة [illegible] انه لا دخل للايجاب وعدمه في وجوب
التمكن وعدمه الذي هو مناط صحة التكليف وعدمها واجيب بان التكليف يقتضي ايجاب
الفعل على كل حال اذ الكلام في الواجب المطلق فيلزم الوجوب على التقادير ومنها تقدير عدم الموقوف عليه

المتعلق بوجوب عليه تأمل وقال بعض المحققين الاظهر الاخصر في تقرير ما اشار اليه بعض المحققين
ان يقال ان التكليف بالموقوف لو لم يكن تكليفا بالموقوف عليه لزم جواز ترك الموقوف عليه فيلزم
صحة الموقوف عليه بدون الموقوف عليه وهو محال اذ المفروض امتناع تحقق الموقوف بدون الموقوف
عليه ولا يخفى ما افادة الشريف في حاشية شرح المختصر في توجيه وجوب الشرط الشرعي حيث قال
المفروض انه ليس هناك امر اخر يقتضي وجوب الشرط فلو لم يجب بايجاب المشروط لم
يكن ذلك الفعل المشروط تمام ما امر به فاذا اتى به حال عدم الشرط صدق انه اتى بجميع
الاوامر فيجب صحة ما اتى به واجزاؤه وخروجه عن عهدة التكليف وهذا يهدم بنيان حقيقة الشرط
المستلزم انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه فلا يكون الشرط الشرعي شرطا للفعل انتهى
واعلم ان المراد بالشرط والمشروط ههنا الموقوف عليه والموقوف ليشمل السبب كما اشرنا
اليه وانه اكتفى بذكر الخلاف في الشرط عن ذكره في السبب لجريانه فيه على ان القول بوجوب
الشرط دون السبب لم يذهب اليه ذاهب احتج السيد المرتضى ره بما حاصله على صحة مدعاه وهو لو كان
ايجاب الشيء ايجابا لما لا يتم الا به اذا كان سببا لحصوله وعدم ايجابه اذا كان شرطا بان السبب
دون وجود السبب واجب حيث لا امتناع الا عند وجود الشرط اذ لا يجب حصول المشروط عند
وجود الشرط بل جائز تركه واذا جاز الترك اي ترك المشروط عند حصول الشرط جاز التكليف
بايقاع المشروط عند اتفاق وجود الشرط وابقاء القدرة عليه بخلاف السبب الممتنع عدمه عند وجود
السبب فانه اي السبب يكون واجبا اي واجبا لوقوع والا فلا يمتنع التكليف به للزوم
لوجوبه بسببه وحاصله انه في الاول لما جاز وقوع المشروط عند الشرط وجاز عدم وقوعه جاز
التكليف به عند اتفاق وقوعه كانه ترك عند اتفاق وجوب النصاب بخلاف الثاني فانه
لا يمكن عدم وقوعه وكانه اراد بالسبب العلة التامة لا المقتضي في الجملة وقد يقرر الاستدلال
بوجه اخر وهو ان السبب يستلزم المسبب لوجوب حصول المسبب عند حصول السبب وعدم وجوب
حصول المشروط عند حصول الشرط فافترقا ولا يخفى ضعفه لاستوائهما في حصول امتناع تحقق اثر
بدونهما وهو مناط الوجوب بمعنى السبب فانه كما يمتنع وجود السبب بدون وجود سببه كذلك
يمتنع وجود المشروط بدون شرطه وهو ظاهر والجواب عن استدلال السيد ره على التفصيل
الا انه خارج عن محل النزاع لانه انما يكلف بايقاع المشروط عند اتفاق وجود شرطه كان التكليف
به مشروطا بوجود ذلك الشرط لا مطلقا وليس الكلام فيه وانما الكلام في الواجب المطلق وقد تبين

ان التكليف

ان التكليف بايقاع الواجب عند اتفاق الشرط لا يخرج الواجب عن كونه واجبا مطلقا اذ التكليف وان
كان مطلقا لا يتعرض فيه بالتكليف بالشرط لكنه يجوز ان يختص بوقت وجود الشرط فلا يلزم
وجود المشروط بدون شرطه ولا يلحق في قبيل الواجب المشروط سلمنا لكن قد علمت ان
الاطلاق والتقييد امر اضافي فجاز ان يكون بالنسبة الى تلك المقدمة مطلقا وان كان بالنسبة
الى الوقت مقيدا نعم يمكن ان يجاب بان التكليف اذا اختص بوقت الشرط فاما ان يتعلق به
وهو الظاهر او لا يتعلق به فيكون صحته بل وله اذ لا يطلع النظر الخارج وهو فان الكلام في
الامر المطلق الذي لا يتقيد بوقت دون وقت فتقييده به خلاف الظاهر وانت خبير بان التكليف
على ما الى المرتضى لا يتعلق بالمسببات لعدم تعلق القدرة بها اما مع عدم الاسباب فلامتناعها واما
معها فلكونها لازمة لا يمكن تركها بوجه من الوجوه فلا بد ان يكون متعلقا بالاسباب حيث يرد امر متعلق
ظاهرا بمسبب فهو في الحقيقة متعلق بالسبب والواجب حقيقة هو وان كان ظاهرا وسيلة له واصح
بعض من بحثنا المعاصرين اطال الله بقاه على عدم الوجوب في غير الشرط بانه ليس لصيغة الامر
دلالة عليه باحدى الدلالات الثلاث وهو كذلك ولا يمنع عند العقل تصريح الامر بانه غير واجب كان يقول
اوجبت عليك الحج فان تركت استوجبت العقاب عليه لا على عدم قطع المسافة وفيه نظر اما الاول فلان الانع
عدم دلالة اللفظ عليه مطلقا بل دلالة الالتزام ثابتة حيث ان الامر بالواجب وعقد حصلا بجعل واحد
كيف وقد جعل وجوب الفعل مشروطا به وموقوفا عليه ومستلزما لوجوبه فاذا طلب الفعل فقد
طلبه من حيث هو موقوف عليه سواء كان مصرحا به وقت الطلب ام لا لان وجوب المقدمة لازم من الايجاب
المشروط بها وهذا نظير استفادة كون اقل الحمل ستة اشهر من قوله وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله
وفصاله في عامين كانه لازم من الايتين وان لم يقصده ذلك لولا امتناع الذهول على الشارع بل كما لا يخفى
كون الامر بالواجب المطلق مستلزما للوجوب مطلقا بالتلازم المطلق بحيث لا ينفك تعقله وتعقله بل
المراد بالتلازم العقلي هنا ما يرى الشرعي بمعنى ان العقل يحكم بذلك التلازم لا الشرع والحاصل انه اذا امر
الامر بفعل بنفسه ومن ذلك الامر منه يلزم ان يجب ما يتوقف عليه والقاضي بذلك هو العقل لا يوجب
الشرع ليس خطابا اصليا انما هو خطاب تبعي وغرضنا ههنا يكون ايضا ان مقدمة الواجب المطلق واجبة
مطلقا شرعا سواء تعلق بها الخطاب اصالة ام لا اذ المقصود استنباط حكم الوجوب منه وليس
المراد ان الامر بالواجب نفس الامر بالمقدمة كما قد يتوهم مخرجا عن محل النزاع بل المراد انهما حصلا
بجعل واحد وبهذا يندفع ايضا ما يقال ان اريد بعدم صحة الموقوف بدون الموقوف عليه انه لا يمكن

ما صدق

بمحله الفعل دفعة فاللازم من الدليل انه واجب لا بمعنى انه لا بد منه لكنه غير محل النزاع وان اريد انه
به شرعا مع الفعل اجمع وهو المدعى وجه ما ذكرنا ان النزاع انما هو في ذلك كما عرفت واما الثاني فلان
نقول اللزوم ليس قطعيا بل الظاهر ذلك والتصريح بخلاف ذلك غير ضاير واعلم ان مقدمة
الواجب اما ان يتوقف عليها وجوده شرعا كتوقف العتق على الملك المستفاد من قوله لا عتق
الا في ملك او عقلا كالمشي للحج لامتناع العقل عادة تحقق الحج الا بالمشي الى الموضع المخصوص او
يتوقف عليها تحققه كتوقف الصلوة على الطهارة قلت ويمكن ادراج هذا في الاول كما فعله
بعضهم او يتوقف عليها العلم بوجوده وهو على قسمين احدهما ان يحقق يكون لالتباسه بالغير
فيجب ذلك لتحقق اليقين ولا يمكن الاتيان به عادة الا مع الاتيان بذلك الغير فيجب الاتيان
به لتيقن تحقق الواجب فالاول كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة الى القبلة عند اشتباهها على
الاتيان بالصلوة الى كل واحدة من الجهات التي وقع فيها الاشتباه والثاني كغسل جزء من الراس
لغسل الوجه ويمكن ارجاع هذا القسم الى الاول وهذا نوع من تحقيق المسئلة والحاكم عليها اراد الشارح
الى البعض حيث يتفرع عليهما فقال و في هذا الباب اي باب ما لا يتم الواجب الا به ايجاب الصلوتين
عند اشتباه القبلة بجهة مقابلة لها فان العلم بالصلوة الى القبلة متوقف عليهما وكذا ايجابهما
عند اشتباه الثوبين اي الطاهر بالنجس فقط بغيرهما ومنه اي التحقيقات المشتبه بالاجنبية اذ
الواجب كف النفس عن الحرام ولا يمكن الا بالكف عنهما لحرمة احدهما ذاتا والاخرى لاشتباهها
لا انها محرمة بالذات ولو لم يعين المطلقة التي هي من زوجتان الطلاق بان كان قال احداكما
طالق وكذا يحرم اي بسبب الطلاق قبل تعيين شخص المطلقة كما هو مذهب جماعة من الفقهاء
احتمل قبل تعيين احدهما تحريم الجمع اي جميع الزوجتين لان الطلاق يقتضي حرمة احدهما وحل الاخرى
فلا تعيين والاجتناب عن المحرم واجب وهو على التعيين لا يكون الا بالاجتناب عنهما فيجب كوجوبه
في المشتبه بالاخت والفرق بين الفرضين ان الاخت في الاول محرمة في نفس الامر وفي الثاني
فان كلا منهما يحتمل الحل والحرمة والقدر المشترك هو الحرمة وهو تعيين نوعي ولا حاجة الى
تعيين الشخص ويظهر ضعف ما نزل ه في وجه الاباحة كما سيجيء فان قلت لا نسلم ان
كلا منهما محتملة الحل والحرمة بل اشتبه الحكم الحرمة فانه محرم في علم الله في نفس الامر متعينة فلا فرق
بين الفرضين قلنا لا يلزم من ذلك الا تعلق علمه بان هذه المتعينة محرمة بعد تعيين الزوج و
هنا لا ينافي كونها محتملة الحرمة قبل البيان لان علمه تعالى مطابق للمعلوم على ان تغليب الحرمة

على الاباحة

تعليقه

على الاباحة مرجح لتحريم الجميع واحتمل الاباحة اي اباحة الجميع لان الطلاق مضيق في نفسه و يحتمل
بغير معين وهو اصل هما قبل البيان فقبل التعيين لا يكون الطلاق موجودا لان الموجود ما له صلاحية
التاثير في الطلاق عند اقترانه بالتعيين وغير نفس دل علمت وجهه واعلم ان الواجب
اما معلق عقلا او معين كغسل اليد او لم يكن معلقا عقلا او معين بل اطلق على اسم يتفاوت بالقلة
والكثرة كمسح مقدم الراس في الوضوء فيجوز فيه الاكتفاء باقل ما يطلق عليه الاسم لانه متيقن
والزايد غير منضبط فالزايد فيه على الاسم هل هو واجب فيه الاسم لا فيه اقوال يفرق فالتعاقب
ما لو اوقعهم دفعة او على التعاقب وربما توهم ان ذلك من اقسام المقدمة فيورد عليها
وليس هذا اذ المراد بالزايد زايد لا يتوقف اداء الواجب عليه فهو لم يكن باب برادي
الواجب بل لعدم وقد صرح بذلك بعض المحققين فقال لم في هذا الباب لبيان عدم و
جوبه لعدم كونه مقدمة الواجب ويدل على ذلك عبارته في حيث قال اختلفوا في الواجب الذي
لا يتقدر بقدر كمسح الراس والطمانينة في الركوع اذا زاد على قدر الاول هل يوصف الزيادة بالوجوب
قال قوم نعم لان نسبة الكل الى الامر واحدة والامر في نفسه واحد وهو امر ايجاب ولا يتميز البعض
عن البعض فالكل امتثال والحق عندنا لان الواجب ما يعاقب تاركه وهذه الزيادة يجوز تركه فلا تكون
واجبه وما كان المختار في المسئلة عنده عدم الوجوب قال والزايد على الاقل اي اقل ما يطلق
عليه اسم ذلك الواجب ليس بواجب كما في الطمانينة في الركوع والسجود ومسح بعض الراس
و زيادة تسبيح واحد فيهما على الاربع في الاخيرتين او زيادة الحلق او التقصير على مسماه او
في الهدي على واحد ونحو ذلك لجواز تركه اي ترك الزايد لا الى بدل وهو اية عدم الوجوب
وفيه منع كلية الكبرى المطوية ان اخذت كلية ومنع عدم المطلبه هنا فان المجموع الواقع كيف
كان يطلق على الافراد الناقصة وان دخلت فيه لان الحاصل بين الجزئية وقد وقع مثله في القصر والتمام
في مواضع التخيير فان الاخيرتين يجوز تركهما في القصر مع انه لو تم كانتا واجبتين ثم يمكن ان يعلق على
تقدير المعاقب فقد يرتب الاثم بفعل الجزء والاصل عدم وجوب الزايد وان امكن سقوطه في ضمن
الحكم به فان مجموع الاركان غير كاف على ان المتوسط سيتحقق بان الواجب هو الماهية المتادية في
المعاني به زاد ام نقص فهو كالحاصل الواجب على التخيير كما عرفت واذا قد علمت حكم الزايد
الذي يمكن تادية الواجب بدونه فقد علمت ان الذي لا يمكن تادية الواجب بدونه من الباب فانه يجب كغسل الوجه وكذا ضم ادنى جزء
غسل جزء من الراس مثلا في غسل الوجه في الوضوء واجب بالتبعية

العلم

من الليل واجب بالتبعية لا بالاصالة لوجوب صوم النهار بتمامه لما بينهما من التلازم ولو توقف صوم النهار بتمامه عليه لا بالاصالة وكذا بطلان الصلوة فى الدار المغصوبة منه ايضا لان الامر بالصلوة الحقيقة امرا باجزائها التى من جملتها الكون المخصوص وذلك الكون جزء الحركة والسكون المكتنفة فهما جزء الصلوة فيكون هذا الكون جزء هذه الصلوة وذلك الكون الذى فى الدار المغصوبة منهيا عنه فلو كانت الصلوة فى الدار المغصوبة ماموراً بها لكان ذلك الكون ماموراً به لان الامر بالشىء امر بما لا يتم ذلك الشىء الا به لا القابلين للقاطع فيكون الشىء الواحد ماموراً به منهيا عنه فى حالة واحدة فيلزم اتحاد متعلق الامر والنهى وانه ممتنع اتفاقا وقد يقرر بوجه اخصر فيقال لو كانت الصلوة فى الدار المغصوبة ماموراً بها لكان ذلك الكون ماموراً به لان الامر بالكل متضمن للامر بجزئه قال الشارح وفى هذا الدليل نظر فانه انما يدل على ان الصلوة فى الدار المغصوبة غير مامور بها ولا يلزم من ذلك كونها باطلة ولا كونها غير مجزية وانما يلزم ذلك ان لو لم تشتمل على الصلوة المامور بها اما على هذا التقدير وهو الواقع فلا وحاصله ان مطلق الصلوة فى الدار المغصوبة مستلزم لحصول الصلوة المامور بها اعنى مطلق الصلوة ثم قال والحق ان يقال ان الصلوة فى الدار المغصوبة منهى عنها لكونها مضادة للخروج المامور به والامر بالشى مستلزم النهى عن ضده على ما ياتى والنهى فى العبادات يدل على الفساد انتهى قلت لا احتياج الى هذا التكلف مع ما عليه كما سيجى بل النهى هنا عن الكون الذى هو جزء الصلوة فيكون النهى فى نفس العبادة وسيجى لذلك زيادة تحقيق واستدل الخصم بانها لو كانت صحيحة لكان صوم يوم النحر صحيحا باعتبار جهتين فيكون ماموراً به من حيث انه صوم منهيا عنه من حيث انه فى يوم النحر واجاب ابن الحاجب فى المختصر وشارحه بوجهين احدهما ان صوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم لان الصفات تستلزم المطلق بخلاف الصلوة مع الغصب لامكان كل بدون الاخر وحاصله تخصيص الدعوى بما يجوز انفكاك الجهتين فيه وثانيهما ان التحريم ظاهر فى البطلان فانه ينصرف الى الذات غالبا وقد تعقبه الجهتان بدليل خاص سلم وجب مخالفة الظاهر بخلاف نفى الكراهة فانه ينصرف الى الوصف غالبا ويكون الجواب عن الاولى بان الصلوة فى الدار المغصوبة لا تنفك ايضا عن الاضافة والحق ان لقائل ان يقول لو كانت صحيحة لكان صوم القضاء يوم النحر صحيحا وعن الثانى بوجهين الاول انه لو كان الظاهر فى التحريم عدم الصحة وهو موجود فى الدار المغصوبة فلا يمكن العدول عنه والحكم بالصحة بسبب ان الاية الدالة على وجوب الصلوة من غير تقييد بمكان اذ الدليل عن الظاهر باطلا اذ كان اخص وعموم بينهما

تقرر

فيه الثانى ان هذه الاية كما دلت على وجوب الاطلاق وجوب الصلوة من غير تقييد بمكان فكذا الدليل الدال على وجوب قضاء الصوم مطلقا لا يتقيد بزمان فينبغى العدول عن ظاهر النهى فيه بمقتضى ظاهر دليل وجوب القضاء الدال على الاطلاق ولم يوجد دليل شرعى يجب العدول عن الظاهر بسببه فى هذا الموضع الا الاجماع المدعى هنا لا اعتداد به عندنا وعندهم لمخالفة احمد وان كنت تأملت كلام المختصر وشرحه ظهر لك بطلان الصلوة فى الدار المغصوبة على صحيحات كلامهما وانه لا يخرج عن التناقض احتج المخالف القائل بصحة الصلوة فى الدار المغصوبة بان الماموربه نوعا هو الصلوة مطلقا من غير خصوصية المكان فمتعلق الامر فى الحقيقة هو الكون المطلق الذى هو جزء الصلوة المفروضة اعم من ان يكون فى الدار المغصوبة او غيرها لا هذا الكون المخصوص بحيثية انه فى الدار المغصوبة وكذا النهى عن الغصب المتعلق بمطلق الكون فى الدار المغصوبة اعم من ان يكون جزء الصلوة ام لا فمتعلق الامر فى الحقيقة هو مفهوم الكل ولكن الصلوة مامور بها باعتبار اشتمالها على ما هو مامور به ولا شك ان الغصب ليس لازما لها فلا يتحد الامر والنهى فى الحقيقة وانما الحق بالنسبة الى الظاهر بناء على ان افراد المتعلقين كل واحد فيهما فظهر الانفكاك بين المتعلقين كما فى الصلوة فى الامكنة المكروهة كمعاطن الابل والحمامات وجواد الطرق فانها واجبة باعتبار كونها صلوة ومكروهة باعتبار ايقاعها فى الامكنة المكروهة والجواب ان النهى عن الامكنة المكروهة نهى تنزيه عن وصف منفك عن الصلوة كنفار الابل فى الصلوة فى المعاطن والتعرض للسيل فى الصلوة فى الوادى ومنع المارة فى الصلوة فى الجادة والرشاش فى الصلوة فى الحمام وشبهها بخلاف الصلوة فى المكان المغصوب فان المنهى عنه هو المامور به بعينه فان المامور به نفس الكون الذى هو جزء الصلوة والمنهى عنه هو هذا بعينه والحاصل ان المنهى عن الكون فى المكان المغصوب يدل على ان الكون المطلق فى الامر بالصلوة غير هذا الكون لاستحالة ان يكون الشارع امر بما هو منهى عنه والقول بانه يصح الامر بذلك التخصيص من الطلب غير معقول اذ لا يتصور ذلك فى شأنه تعالى فهو سبحانه حين طلب الصلوة كانه يقول انه نهى عن الكون فى المكان المخصوص فلا اطلب الكون فى مكان فى الامر بالصلوة كان مكونه مراده الكون فى غير هذا الموضع وبالجملة لا يصح ان يتعلق الثواب والعقاب على فعل واحد شخصى وبهذا التحقيق يظهر الجواب عما استدلوا به من ان اوامر السيد عبده بخياطة ثوب ونهاه عن السكون فى مكان مخصوص ثم خاطه فى ذلك المكان فانا نقطع بكونه مطيعا وعاصيا لجهتى الامر بالخياطة والنهى عن المكان بنهى عن شى وهو ان

المغصوب

قطعاً ٣

بنهى الكلى

لا تنك

الكاشف كلامهم ان كراهة الصلوة في الصور المخصوصة ليست بهذه الاحكام المنفكة الخارجة بل الكراهة
عن الصلوة في تلك الاماكن والاوقات مع قطع النظر عن هذا الخارج فهي مثل الصلوة في الارض
المغصوب بعينها فيلزم كون الكون الواحد الشخصي عبادة واجبة ومكروها بل الاظهر في الجواب
ان الكراهة في هذه المواضع ليست بمعناها المتعارف المقابل للواجب والمندوب الذين لا يمكن
اجتماعهما مع احدهما في شيء واحد بل بمعنى الاقل ثوابا من غيرها فتأمل **البحث الخامس** في ان الامر
بالشيء على وجه الايجاب هل هو نهي عن ضده او يستلزمه ام لا وليس الخلاف في مفهوميهما لتغايرهما
كما في ان احدهما يقصد به دون الاخر اذ الامر مضاف الى الشيء والنهي الى نقيضه ولا في لفظيهما
لاختلاف صيغتيهما وانما النزاع في ان ما صدق عليه انه امر لشيء هل يصدق عليه انه نهي عن ضده مطلقا
او ضده العام سواء فسر النهي بالكف عن المامور به كما هو المشهور او بالاضداد المعينة لا بخصوصها
بل بعنوان كونها اضدادا للشيء المعين الذي كان مامورا به وبالنقيض الاول فقط ويتضمنه بمعنى
انه مستلزم له بالمعنى التضمن او الالتزام او ليس بكل منهما تم اقوال وهذا هو تقرير محل النزاع
وان كان كلامهم مختلفا في بيان محله من المعاني المذكورة للضد ومختار المصنف ان الامر بالشيء
على وجه الايجاب يستلزم النهي عن الضد العام الذي هو الترك استلزاما بالذات لوجود الدلالة
التضمنية لان اي الامر للوجوب كما هو المفروض ولا يتحقق اي الوجوب الا بالمنع من الترك اذ معنى
الوجوب كما مر اقتضاء الفعل فالمنع من الترك جزء مفهومه والترك نقيض الفعل والمنع عنه جزء منه فان
المنع عن النقيض جزء الوجوب بالامر الدال عليه يدل على المنع عن النقيض بالتضمن لانه دلالة اللفظ على
ما وضع له فالامر بالشيء يستلزم النهي عن نقيضه بالتضمن لا يقال تعريف الوجوب بما ذكره [illegible]
فالمنع عن النقيض خارج لازم فالدلالة التزامية لانا نقول اللازم انه رسم فان ماهية الامور الاعتبارية
ما اعتبره المعتبر فلعله المعتبر ان ولو سلم فلا يقدح في اصل الدعوى اذ على تقدير ذلك يدل الامر على النهي
عن الضد ويستلزمه ايضا فان قيل لا نسلم ان المنع من الترك نهيا انما يكون ذلك لو كان طلبا للكف فان
النهي طلب كف عن فعل لا كف كما ان الامر طلب فعل غير كف ولو جعلنا الكف عن المامور به منهيا عنه
كان النهي طلب الكف عن ذلك الكف قلت لا نسلم ان النهي طلب كف عن فعل لا عن كف والا لزم ان لا يكون
قولنا لا تكف نهيا وكذا لا نسلم ان الامر طلب فعل غير كف والا لم يكن مثل كف امرا وتوضيح المقام
انه اذا قال السيد لعبده مثلا افعل فهنا ضدان فيأتي للمامور به احدهما عدمي وهو الترك والاخر
وجودي فعدم القعود مناف للمامور به لانه اي نقيضه وهو وجود القعود لانها نقيضان

والمنافاة

وذهب

والمنافاة بين النقيضين بالذات فاللفظ الدال على القعود دال على المنع من عدمه او على النهي عنه ومع
بعض المعتزلة واكثر الشافعية الى انه ليس هو ولا يستلزمه انه لو كان كذلك لما تعقل الامر بالشيء
عن ضده لامتناع النهي عن الشيء مع الغفلة عنه مع انا نعلم ان الموجب لشيء قد يغفل عن ضده
واجاب بانا لا نم انه قد يغفل عنه فانا بينا ان المنع من الترك جزء من الوجوب فالطالب للوجوب
متصور له والمتصور للكل متصور للجزء قيل فيه تامل اذ لا يلزم لكن ما على ان يتصور ما صدق عليه
لذاته على التفصيل وانت خبير ان هذا انما يرد اذا كان المراد باللزوم هو البين المعتبر في الدلالة الالتزامية
اما لو كان المراد به معنى اخر كما سيجيء فلا واما النهي عن الضد الوجودي كالقيام في المثال والاضطجاع
فلازم للامر بالقعود مثلا بالعرض اي بالاستلزام ووجدان القيام مثلا يستلزم عدم القعود
الذي هو نقيض القعود فلو جاز عدم القعود لاجتمع النقيضان فامتناع اجتماع الضدين اعني
لامتناع اجتماع النقيضين لا لذاتهما فاللفظ الدال على القعود يدل على النهي عن الضد الوجودي
كالقيام بالاستلزام والامر فيه يكون كذلك لانهما اذا كان غير الواجب نفي فالمنافاة الذاتية
ليست الا بين وجود المامور به وبين عدمه واما المنافاة بينه وبين اضداده الوجودية فهي من ضمنه
فكان الامر مستلزما للنهي عنها بالعرض ولهولا في الفرق نظر وانما تم لو فرض الايجاب بطلب
الفعل مع المنع من الترك اما لو فسرنا بالاقتضاء الجازم فلا اذ ماهية الايجاب حاصل للامر ولا يلزم
تصوره اصلا كما عرفت من الفرق بين حصول الشيء وتصوره فعلى هذا لا يلزم تصوره لا ذاتا ولا
عرضا نعم يلزم حصول تصور الترك بالبال ولو علم فاللازم تصور الايجاب الجزئي المتعلق بالفعل
المتعين وتصوره لا يستلزم تصور الترك لانه معتبر في هذا المفهوم الاعم لا في جزئياته اذ لعله عرض لها
والتحقيق انه لا شك ان الامر بفعل معين فلا يتصور من الامر كف المامور عن ضده لا خاصا بان
يتصور ضدا معينا او اضدادا معينة بخصوصياتها فلا عاما بان يتصور الاضداد المعينة لا بخصوصياتها
بل باعتبار كونها اضدادا للشيء المعين الذي كان مامورا به او بان يتصور الكف عن المامور به
بان فسر الضد العام بكل منهما وذلك ظ بالوجدان فان من المعلوم ان امر العبد بفعل معين
لا يجب ان يتصور حين الامر اضداد ذلك الفعل المعين بخصوصياتها وذلك ظ وكذا الحال
في مفهوم الضد ولا مفهوم لفظ الكف على ما لا يخفى من راجع وجدانه فالفرق بين
الضد العام وهو العدمي وبين الخاص اعني الوجودي ليس بواضح اذ كما لا يلزم من الامر
تصور الضد العام لشيء من المعنيين فحكم الحكم في الخاص اظهر وهما في التحقيق سيان في كونهما مطلوبا

ايجاب

تبعاً وبالعرض لا قصداً وبالذات فلا يلزم الا ان الشيء بما هو مطلوب وجوداً وهو كما ان ايجاب الفعل
للمخلف ومع ان الامر قد لا يقصد المفسدة من الامر وهو لم يكن لم يشعر بها اصلاً في وجود انه
تيمه في ان امره ثم لكن ليس النزاع في خصوصية المادة وان كان بالنظر اليها خرج عن موضوع
اللفظ بل النزاع في ان مقتضى صيغة الامر ماذا فعلم من ذلك ان ما لزم من الخطاب الصريح وان
يلزم بمقتضى الصيغة بضم الخطاب لم يكن حكماً وخطاباً نعم لم يكن خطاباً صريحاً فائدة لا غرض
يتعلق للفقيه الا بان فعل المأمور به هل يكون حراماً ام لا واما انه حرام بمعنى كونه منهياً عنه
اصالة فلا يتعلق به غرض الفقيه وذلك ظاهر والحاصل ان الامر يستلزم النهي اما عقلياً الا
لا شرعياً بمعنى ان العقل يحكم بذلك اللزوم لا الشرع فاذا امر الامر بفعل يفهم منه بقصده ذلك
منه يلزم الجزم بضده والقاضي بذلك هو العقل والنهي بالضد لازم له بهذا المعنى وهذا النهي
ليس خطاباً شرعياً اصلياً حتى يلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعي كالامر بمقدمة الواجب والمراد
به الاستلزام العقلي بمعنى انه لا ينفك الامر عن تعقله وتصوره وانت خبير بانه يرد في كون
الامر نهياً عن ضده ان يكون مضيقاً كما نقله جماعة وان اطلقه آخرون لانه لا يتأتى ان ينهى عن الترك
المنهي عنه حين ورود النهي ولا يتحقق الانتهاء عن تركه الا مع الاتيان بالمأمور به فاشتغال النهي
مع كونه موسعاً كما انه لو كان مطلق الامر الموجب مستلزماً للنهي عن ضده لزم من ايجاب واجب تحريم
كل ما هو ضد له من الواجبات وغيرها ومعلوم انه ليس كذلك لوجوب الصلاة والحج وغيرهما ولما قيل
عدم صحة الصلاة لمن عليه دين مع سعة الوقت بالطلب والتضييق ومع يمكن ان يستدل على ان الامر
يستلزم النهي عن الاضداد الوجودية بان الواجب المضيق وهو فعل المأمور به لا يتم الا بترك الاضداد
الوجودية وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كما سبق وهو وان كان دليلاً خارجاً عن محل النزاع الا انه
قد عرفت مقصد الفقيه وبانه لو لم يحرم الضد الخاص وتلبس به المكلف كالصلاة بالنسبة الى اداء
الدين مثلاً فان بقي الخطاب بذلك الواجب المضيق لزم التكليف بالضدين وهو تكليف بما لا
يطاق والا خرج الواجب المضيق عن كونه واجباً وهو خلاف المفروض فيلزم كون الصلاة مثلاً
منهياً عنها والنهي موجب للبطلان ولو تنزلنا عن ذلك وقلنا يلزم من الامر عدم كون الضد
الخاص واجباً لتم المطلوب وهو بطلان الضد الخاص في وقت ذلك المأمور به وهذا في غاية
الوضوح لانه على تقدير وجود ذلك الخاص فالاشتغال به اما ان يجب لكون الامر ام لا
ولما ساق الكلام الى اخر الدليل فيكون باطلاً فلا يكون مطلوباً للشارع لاستلزام الخ وهذا من سوانح القاصر

الخاص

مثلاً

الخاص واجاب عنه شيخنا الشريف بانا نخص الاوامر الدالة على وجوب اداء الدين على الفور
بما اذا لم يكن المكلف متلبساً بواجب كما انه مع تضيق وقت الفريضة يجب تقديمها قطعاً ولا يكون
اداء الدين مضيقاً في الحال الراهن فيه نظر اذ لا دليل مقتضٍ للتخصيص ومع وجوده يخرج عن محل
النزاع والفرق بين تضيق وقت الفريضة وبين اشتغالها ظاهر بالاتفاق ولانه مع بها انما شاع
وتعما الامر بها على صاحبها فيه بخلاف حق الادمي فانه قد يفوت له مصالح شتى بذلك وتمسك
القائلون بانعدام وجوب الاستلزام في الوجودية بالقياس نفس الترك المنهي عنه ولا
جزء ولا علة فيه وليس معلولاً لعلة واحدة فلا يلزم من تحريمه تحريمها وبانه لا امتناع في ان يقول
الشارع اوجبت عليك كلا الامرين لكن احدهما مضيق والاخر موسع فان قدمت المضيق فقد
امتثلت وسلمت من الاثم وان قدمت الموسع فقد امتثلت واثمت بالمخالفة في التقديم ووجوبها
فكما تقدم وقيل انه لو كان الامر بالشيء مستلزماً النهي عن ضده الوجودي لزم الالزام الشنيع
وهو نفي المباح كما قاله الكعبي مثلاً اذا كان الامر بالصلاة نهياً عن اضدادها الوجودية لزم كان
كل ضد لها سواء كان مباحاً او غيره حراماً فيلزم حرمة الصلاة من حيث انها ترك للحج وبالعكس
وحرمة المباح لكونه تركاً لضده الواجب وجوابه ان المباح ليس منهياً عنه في الصورة المذكورة
لذاته بل هو منهي عنه لما يستلزمه من ترك الواجب لما علمت ان الضد الوجودي لازم بالعرض
وذلك لا امتناع فيه ولا استبعاد انما في تحريم الصلاة اذا استلزمت ترك واجب اخر وان
كانت واجبة لذاتها لامكان اجتماع الوجوب والتحريم بالنظر الى جهتين على انا نمنع لزوم ذلك
ذلك لان الامر بالشيء انما يكون نهياً عن ضده في وقت كونه مأموراً به مضيقاً لا دائماً كما عرفت
والشيء لا يكون مأموراً به دائماً بل في بعض الاوقات فيمكن فعل ضده الواجب والمباح في وقت
اخر فلا يلزم على هذا حرمة الحج والاكل في وقت الصلاة وحرمة الحج في وقت الحج وذلك واضح لا يخفى
هذا ان شكل بالواجبات الدائمة الوجوب كالايمان فانا نقول هو من قبيل الادراك دون الافعال وعلى تقدير
تسليمه نمنع انه ليس من قبيل ما يضاده فعل من الواجبات بل هو شرط لصحتها وكما عرفت ان الواجب لا يتحقق
الا بالخروج عن الترك ومقتضى ذلك انه لا يجوز تركه فيما يحصل تركه لا يكون فعله واجباً وذلك بعكس
النقيض وقول الى القسم الكعبي بوجوب المباح محتجاً بان كل مباح ترك حرام فالسكوت ترك
القذف والسكون ترك القتل وكل ترك حرام واجب فيكون المباح واجباً ويمكن ان ينقض الواجب

شبهة الكعبي

غاية

وهو المباح الذي يجوز تركه لبعض الواجب يجوز تركه لا يقال ان ترك الحرام هو نفس فعل المباح
لانه لا يحصل الا به لانا نقول ان ذلك لا يضرنا اذ ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب بعين لانه
في صحة دعوى الاجماع الواقع على ان الفعل ينقسم الى مباح وواجب ولا شك ان المباح يوجب ذلك
كون فعل المباح يترك به الحرام ليس خاصا به بل جميع الاحكام كذلك كالواجبات والمحرمات والمندوبات
فيلزم كونها واجبة واجاب عن هذا بانه لا يمتنع كون الشيء واجبا حراما ومندوبا واجبا بالنسبة
ويمكن الجواب عن اصل الحجة بان الانسان قد يخلو عن جميع الافعال كلها بناء على ان الاجسام
وليست محتاجة كما سيجيء وح لا نم ان ترك الحرام لا يكون الا بفعل مباح لجواز خلو المكلف عن كل
فعل فلا يكون هناك الا الترك نعم وجود الصارف عن الحرام لا يحتاج الترك الى شيء من الافعال واما
مع انتفاء الصارف وتوقف الامتثال على فعل يحصل معه العلم بانه لا يتحقق ولا يحصل الا مع فعله
فان قلنا بوجوب مقدمة الواجب فيلزم الوجوب في هذا الفرض ولا ضير فيه ولا شك ان الاشتغال
في ضد الزنا مثلا واجب من جهة انه يترك به الزنا وان كان مباحا من جهة اخرى على ان الامر في ترك
الحرام الذي هو محل كلام الخصم وجوبا لقد اعتبار بين فعل مباح ما او واجب او مندوب او
مكروه بناء على انتفاء موانع تحقق فعل الحرام ومن عدم شرائط فعل الحرام كالتصور والشوق والارادة
وغير ذلك وذلك لما تقرر ان علة العدم عدم العلة التامة للوجود وعدم المانع وحصول الشرط
من جملتها ففي صورة لم يتحقق تصور الزنا او الشوق اليه او الارادة لم يحتج في تحصيل الكف عن الحرام الى
تحصيل المانع عنه كفعل المباح او الواجب نعم بفعل المباح بقصد الاباحة هو الواجب بقصد انه واجب
معين لا يجب اذ يحصل المط الذي هو ترك الحرام من جهة اخرى هي انا لم يحدث فينا تصوره او الشوق
اليه او الارادة له نعم لو اشتغلنا بفعل مباح او واجب مثلا كان ذلك من جهة انه من لوازم الوجود
لا من جهة ان ترك الحرام موقوف عليه اذ لو فرض عدم الاشتغال به كان ترك الحرام باقيا على حاله من
جهة عدم الشرط والحاصل انه لا يجب علينا في هذه الصورة فعل المباح او غيره لتحصيل الكف عن الحرام نعم
عند توجهنا واشتياقنا اليه بحيث نجد من انفسنا انه لو لم يشتغل بضده لفعلنا ذلك الحرام لا
لاشك انه يجب علينا فعل المباح او غيره كما عرفت ولا اظن احدا ينكر ذلك بل ربما صرح جماعة في كتب الفقهية
فان اراد الكعبي بذلك هذا المعنى فحق وان اراد ان فعل المباح دائما واجب فدليله لا يفيد ما هو عليه تامل
وقد نقل بعض الفقهاء بوجوب الصوم على الحائض والمريض والمسافر مع جواز تركهم له بالاتيان به بعد



الشهر يجب

زوال العذر يكون قضاء لما سبق وجوبه عليهم كقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقد شهدوا
عليهم مع جواز الترك اجماعا فيثبت ان بعض الواجب يجوز تركه ويجب عليهم قضاء الصوم
المتروك وذا يدل على وجوب الاداء اخطاء فان جواز الترك وهو موجود في هذه الصورة
بالاجماع ينافي الوجوب فلا نم وجوب الصوم عليهم بالنص اذ لا يكفي في وجود الشيء
تحقق مقتضيه لجواز تخلف المقتضى لمانع مختص ولا يمنع من دفع المانع وههنا العذر
وهو الحيض والسفر والمرض مانع وايجاب القضاء الذي استدل به لوجود سبب الوجوب
السابق فلا يدل عليه اذ لو توقف على الوجوب لم يجب قضاء الظهر على من نام جميع
الوقت فان قلت ما ذكرتم انما يتم لو اريد بالوجوب وجوب الاداء واما ان اريد نفس الوجوب
فلا لان المانع المذكور انما يمنع وجوب الاداء لا نفس الوجوب وهو ثابت بالنسبة الى النائم
وان لم يثبت وجوب الاداء قلنا هذا مبني على عدم انفصال احدهما عن الاخر في البلد وهو محل
النزاع في جواز ترك ما وجب اذ لا يمكن تلك الا بحسبه وقد مضى تحقيق المقام

**البحث السادس** اذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز بالمعنى الاعم اعني الاذن في الفعل والاذن في الترك ولا يجوز ان
يراد به المعنى بعلم الجرح في الفعل والترك لانه ينافي الوجوب فلا يكون جزء منه فلا يبقى الا الاحتمال
ح وانما يبقى قلنا الجواز لان المقتضى للجواز هو الامر الدال على الوجوب المركب من جواز الفعل مع المنع
من الترك موجود اذ ما يدل على الوجوب التضمني للجواز يكون مقتضيا للجواز ولا بد عليه من
المعارض وهو النسخ اي ما نسخ الوجوب لا يصلح الا يكون معارضا لان معارضته له انما هي
في ارتفاع الوجوب المركب ورفع المركب لا يستلزم رفع جميع اجزائه بل يكفي فيه رفع بعض
اجزائه فجاز ارتفاع الوجوب هنا بارتفاع المنع من الترك ابقى اللفظ على الحول اي الفعل
بعد نسخ الوجوب لا يبقى جايزا بل يرجع الى الحكم الذي كان قبل الامر من تحريم او اباحة او غيره
الوجوب بالنسخ في تقدير العدم اولا بان الجواز بالمعنى الاخص وهو الاباحة المطلقة
الجنس في الفعل والترك مناف للوجوب ضرورة ثبوت الحرج في الترك فيه فلا يكون جزءا له
والجواز بالمعنى الاعم وهو الاذن في الفعل الذي هو جنس للوجوب والندب والاباحة لكونه
تمام المشترك والجنس لا يوجد الا باحد الفصول التي هي فصل له ضرورة تقوم الجنس
بالفصل لان الفصل علة له لامتناع العكس والا لزم انحصار الجنس في النوع لاستلزام هنا
الفصل وامتناع عدم علية شيء منهما للاخر والا لزم الاستغناء الطرفين وعدم تالف

المهية مهما يثبت علية الفصل للجنس ولتقومه به وهو اي اصل الفقهين اما جواز الافعال
كما في الواجبات واذا لم يكن وجود للجواز الا باحد الفصلين فلا يبقى بعد رفعهما بل يقع
بارتفاعهما للزوم ارتفاع المقوم من يقع بارتفاع الوجوب بفصله مثلا هو ثبوت الحرج
في الترك سواء ارتفع الوجوب بالكلية او بانتفاء الانضمام يرتفع الجواز وبارتفاع هذا الفصل اعني
المنع من الترك لا يستحيل بقاؤه منفكا عن فصل للجواب مع كون الفصل علة تامة للجنس وبعض
الاستغناء على ذلك التقدير لجواز ثبوت العلية في الجملة سلمناه لكن لا نم عدم تألف المهية
الجنس
منها وانما يكون كذلك لو كانت حقيقية لا اعتبارية واذا كان الفصل علة في الجملة لا يلزم الانفصال
في الفصل اذ ذاك في التامة على ان الجنس يستدعي فصلا من الفصول لا معينا فيلزم الانفصال
فلا يلزم من ارتفاع فصل معين ارتفاع الجنس وانما ذلك على تقدير التقوم بفصل معين دون
غيره فيجوز عند انتفاء فصل المنع من الترك ان يتقوم الجواز بفصل اخر فجاز ان الحكم الناسخ
يرفع احد القيدين وهو عدم جواز الاخلال بالفعل فيبقى القيد الاخر وهو جواز الاخلال
بالفعل لكونه صالحا الان يكون فصلا مقوما له فان قيل يلزم من ذلك الاعتراف بان الحكم
بالجواز المتنازع في بقائه بالمعنى الاخص المباين للوجوب لان الباقي بعد نسخ الوجوب الاذن
في الفعل مع عدم الحرج في الترك وهو عين الجواز بالمعنى الاخص فلا يصح الاستدلال على اثباته
بانه جزء الوجوب اذ هو مباين له قلنا المستدل على بقائه هو الاذن في الفعل واما عدم الحرج
في الترك فانما لزم من ارتفاع نقيضه وهو الحرج في الترك لا من كونه جزءا من الوجوب وهو ظ
واعلم ان المص في نه ذهب الى ما ذهب اليه الغزالي واجاب عما استدل به على ما هنا
هنا بما حاصله المنع من وجود المقتضي فان الجواز هو جزء ماهية الوجوب وقد رفعت بينهما
بجملة وبين الاحكام الثلاثة الاخر ويتحقق بعد ذلك انضمام احد قيودها اليه قطعا ان لم يثبت علية
الفصل للجنس لان انحصار الاحكام في الخمسة ضروري ثم فالشك في وجود القيد يوجب الشك في
وجود المقتضي واصالة عدم تعلق الجنس بالجميع معارض باصالة عدم وجود القيد بنفسه
ولهذا يظهر ضعف ما قيل ان الظ يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه والاصل استمراره والظ لا يدفع
بالمحتمل فان انضمام القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضي ولم يثبت ولعل هذا القول اظهر ولا يخفى
عليك ان دليل المص هنا لو تم كان دليلا دالا على بقاء الاستحباب ونحوه صحيحة ان الوجوب لما
كان مركبا من الاذن في الفعل وكونه راجحا ممنوعا من تركه وكان رفع المنع من الترك كما ينافي

رفع حقيقة

انضم اليه

رفع حقيقة الوجوب لا يجامع كان الباقي من مفهوم الوجوب هو الاذن في الفعل مع رجحانه فلا
الاذن في الترك على مقتضاه الناسخ حصلت قيود الندب وكان هو الباقي تم **الفصل**
**الرابع** في المأمور به وفيه مباحث **الاول** الامكان شرط التكليف فلا يمتنع تكليف ما لا
يطاق وذلك مذهب العدلية كافة وعليه صاحب الاحكام وابن الحاجب والعضدي لانه اي
تكليف ما لا يطاق تكليف قبيح بالضرورة كما ان كل عاقل حكم بحسنه بقبح تكليف الاعمى نقط المصحف
والزمن الطيران واشد قبحا منه عنده اي عن القبيح وقالت الاشاعرة بجوازه ثم اختلفوا في الوقوع فذهب
ابو الحسن الاشعري تارة الى العدم ووقوعه تارة الى وقوعه وكلاهما منقول اصحابه وقال بعضهم ان
كان المحال لا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق كجعل الممكن بالذات واجبا بالذات و
بالعكس والجمع بين الضدين استحال التكليف به وان كان لغيره جاز ونقله المص عن الغزالي
وذكر في المواقف ان النزاع فيما يمكن في نفسه لكن لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع
تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة
الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به لكن يكون من نوع او صنف
لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء احتجت الاشاعرة على الجواز بان التكليف بالممتنع لو
كان لكونه عبثا خاليا عن الغرض وامتناعه مبني على كون افعاله معللة بالاغراض ولكونه عائدا
بقبحه العقلي ومبناه على الحسن والقبح العقليين وذلك لم يثبت وبان الكافر مكلف بالايمان
اتفاقا وهو اي الايمان ممتنع منه اما اولا فلانه اي الايمان معلوم العدم لان الله تعالى علم ان
لا يقع فلو جاز وقوعه لزم انقلاب علمه تعالى جهلا لعدم التطابق واللازم محال ضرورة اتفاقا
فالملزوم مثله ومثل الكافر ايضا من علم موته قبل تمكنه من الفعل المأمور به فانه يمتنع منه
الفعل وكذا من نسخ عنه قبل تمكنه من الفعل فانه يمتنع منه الفعل امتثالا اما ثانيا فلان
الافعال اي افعال المكلفين مستندة الى الله تعالى اي مخلوقة له تعالى وليس لقدرتهم تاثير فيها
والا لم تكن مستندة اليه تعالى لزم الترجيح من غير مرجح لان نسبتها على تقدير كونها غير مخلوقة له
تعالى فلا بد وان يكون للمكلف ولا بد من تمكنه من فعلها وتركها والا لزم الجبر ولا بد لها من
مرجح الفعل على الترك من مرجح فذلك المرجح ان وجب به الفعل فاما ان يكون من فعله تعالى فيلزم
الجبر او من فعل المكلف وينتقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه بان نقول لا بد له من مرجح فاما
من فعله تعالى او من فعل العبد فيلزم من الاول الجبر ومن الثاني التسلسل واللازم باطل على تقدير كون

فيكون

الافعال مستندة الى غيره لزم الترجيح من غير مرجح لبطلان التسلسل وذلك باطل فيكون مستندة اليه تعالى
فتكليفه بها تكليف بالمحال وفيه نظر فان العبد ليس من شانه الا الكسب كما تقرر في الكلام من مذهب
الاشعري فالتكليف لا يتعلق الا به لا بالايجاد والاثر فقد كلف ابا لهب بالايمان وهو التصديق
بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ومن جملته اي ومن جملة ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم انه اي ابا لهب لا يؤمن فوجب
ان يصدق في ذلك والتصديق به انما يتم لو لم يؤمن فوجب عليه ان يؤمن وان لا يؤمن فهو جمع بين
النقيضين فقد كلف بالجمع بين النقيضين فيثبت الجواز اليه لانه اعم من الوقوع والاخص ملزوم للاعم هذا
وتقرير المصنف كونه تكليفا بالمحال بان تصديقه في انه لا يصدقه محال لاستلزامه ان لا يصدقه
واما كون وجوده مستلزما لعدمه فهو محال وبين التقريرين تفاوت في وجه الالزام بانه اذا صدقه في
هذا الاخبار اخبار امتثالا للامر بالتصديق فقد علم قطعا انه صدقه وجزم بذلك وهذا
حكم بخلاف ما اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من انه لا يصدقه في شيء اصلا وهو معنى تكذيبه وعدم تصديقه فيه قيل
عليه لا يلزم انه اخبر بانه لا يصدقه في شيء اصلا بل اخبر بانه لا يؤمن اي لا يصدقه بجميع ما جاء به
النبي صلى الله عليه وسلم من عند الله وصدق هذا يتاتى بعدم تصديقه في شيء ما وتصديقه بالبعض فح لا يلزم من تصديقه
بالاخبار بانه لا يصدقه في الجميع تكذيب النبي في هذا الاخبار الذي صدقه فيه اللهم الا ان يقال
انه ثبت بالاخبار بانه لا ينتفع الا ولو قطعا شيء من الاخبار التي يتعين عليه تصديقها بل هو انما
على التوهم فالاولى ان التكليف ان وجد حال الاستواء اي حال استواء الداعي الى الفعل والترك
الذي يمتنع صدور الفعل اذ الفعل يقتضي الترجيح والترجيح حال الاستواء ممتنع فلو كلف به على ذلك
التقدير لزم التكليف بما لا يطاق وكذا يلزم تكليف ما لا يطاق ان وجد التكليف حال الرجحان اي
رجحان احد الطرفين لوجوب الراجح سواء كان هو الفعل او الترك وامتناع المرجوح منهما فانه لتكليف
باحدهما ان كان تكليفا بما لا يطاق لعدم القدرة على الواجب والممتنع والجواب عن الاول ما عرفت من ابطال
الحسن والقبح العقليين وكون افعاله لم تعلل بالاغراض وعن الوجه الاول من وجهي الثاني ان فرض العلم
وهو بعينه فرض المعلوم فان وقع المعلوم كان الحاصل في الازل هو العلم بوقوعه وان لم يقع كان
الحاصل هو العلم بعدم الوقوع ففرض احدهما بدلا عن الاخر لا يقتضي تغير العلم بل يقتضي ان
يكون الحاصل في الازل هو العلم بذلك الطرف ففرض العلم بعدم الايمان هو بعينه فرض المعلوم
الذي هو عدم الايمان وذلك لان العلم شرط المطابقة للمعلوم كما عرفت سابقا فيكون
تابعا له لان مطابقة الشيء لغيره فرع تحقق ذلك الغير بالضرورة وح يكون الايمان الذي

احدهم البطل

احدهما الواجب وغيره من الكفار فكل ما كان في ذلك متصورا في حقهم مما كان شانهم اختيار الكفر علم الله
ذلك منهم والامتناع اي امتناع الايمان المفروض لاحق اي حاصل بسبب الفرض الذاتي وهو
اي الامتناع اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي الثابت للايمان من حيث هو اذ هو من حيث
هو يصح فعله ويصح تركه فتعلق علمه تعالى لا يقلب الامكان الذاتي الذي هو شرط التكليف فلا يمتنع
فقد صح الايمان وايضا لو صح هذا الدليل لزم نفي قدرته تعالى لجريانه فيه لانه عالم بجميع المعلومات
واذا كان ما علم وجوده واجبا وما علم عدمه ممتنعا وكلاهما غير مقدور لم يتعلق به تعالى قدرة
اصلا وذلك باطل وايضا لو تم ذلك لزم كون جميع التكاليف تكليفا بالمحال لوجوب وجود
الفعل او عدمه فانه اما ان يعلم قطعا انه يفعله فيتعين الفعل ويمتنع الترك او لا يفعله فيتعين
الترك ويمتنع الفعل فيكون التكليف اما بالممتنع وهو المحال واما بالواجب فيكون تكليفا بما ليس في
وسعه وهو المعنى بتكليف ما لا يطاق واما حديث الموت والنسخ فجوابهما سيجيء في باب النسخ من ان
الحكم مقيد بعدمهما فلا تكليف بايقاع الفعل بعد الموت ولا بايقاعه بعد النسخ وعن الوجه الثاني منهما
ان القادر يرجح احد مقدوريه لا لامر مرجح كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان الساذب
لان الارادة صفة شانها الترجيح من غير احتياج الى مرجح وانما المحتاج الى الترجيح الاصح وبينهما بون
وبما عرفت انه تعالى بان بقي لو سلم هذا الدليل لزم ان يكون افعال الواجب ليست مستندة اليه
نعم فانه تعالى ان لم يقدر على الترك وقت صدور الفعل منه لم يكن قادرا وان قدر عليه فان اقتضى
الترجيح احدهما على الاخر فتناقض الكلام اليه وفيه وان لم يقتض لزم الترجيح وما كان جوابكم
فهو جوابنا وعن الاستدلال الثالث ان التكليف بالتصديق بتحقق الايمان في صيغة صدق في الاخبار
من النبي صلى الله عليه وسلم انه لا يؤمن لا ينافي الامر بالايمان لان هذه الحيثية فلا تضاد لاختلاف الجهتين واما
قوله ويمتنع تكليف الكل بالصدق في الاخبار عن المكلفين بالايمان فكانه جواب عن بعض من يسلم قربه
عن الاستدلال الثالث لم يذكرها المصنف في هذا الكتاب وذكرها في غيره وتقرير برهانه انه تعالى اخبر
عن قوم معينين بانهم لا يؤمنون بقوله تعالى سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون مع
انه تعالى كلفهم بالايمان اتفاقا ومن جملته انهم لا يؤمنون فح يلزم تكليفهم بالجمع بين النقيضين
اعني الايمان وعدمه ولانهم لو امكن ايمانهم لزم كذبه تعالى وهو محال وتحقيق الجواب انا نمنع لزوم
تكليف المكلفين بالايمان بالتصديق بجميع لورود الاخبار بانهم لا يؤمنون حال تعلقهم وخروجهم
فانه على التكليف وانت خبير بان هذا الجواب يجري في الاستدلال الثالث ونوضحه ان ابا لهب وامثاله

العلم

وتحقيق

لم يكلفوا الا بتصديق النبي فيما جاء به ممكن في نفسه وان علم الله تعالى عدم وقوعه واخبر بذلك
ولم يلزم عليهم التكليف بان يصدقوا في عدم التصديق على التعيين حتى يلزم المحال لانه تعالى
لم يخاطبهم ولم يخبرهم بانهم لا يؤمنون بل انما اخبر النبي بذلك كما اخبر نوحا بانه لا يؤمن
من قومك الا من قد آمن نعم لو سمعوا ذلك الخبر وصدقوا به اي بانهم لا يؤمنون وعلموا ان الفعل يمتنع
منهم البتة سقط عنهم التكليف بالتصديق بالاتفاق لانتفاء فائدة التكليف وهو الابتلاء
بالعزم على الفعل وتركه ليثابوا او يعاقبوا بذلك لانهم اذا علموا ان الفعل لا يصدر عنهم البتة
لتعلق اخبار الله تعالى بعدمه وان لم يخرج بذلك عن حيز الامكان لم يتأت منهم العزم عليه
لكنهم لم يسمعوا هذا الخبر وعلى تقدير سماعهم لم يصدقوه ولم يحصل لهم العلم بمضمونه والا لزم
كذب الاخبار بانهم لا يؤمنون هكذا تحقيق المقام على ما اشار اليه العضدي وحققه وصححه
التفتازاني واما الجواب على التقرير الاخير فظاهر واعلم ان الجار في قوله بالايمان متعلق بالتكليف
لا بالاخبار كما توهم لفساده وذلك ظاهر وفي الرابع ان التكليف ثابت حال الاستواء اي استواء
الداعي الى الطرفين بايقاع الفعل في ثاني الحال وهو زمان ما بعد الاستواء وتالي الاستواء ان التكليف في الحال
بايقاع الفعل في ثاني الحال وهو يرد على تقدير تمامه اليه في عقده وهو ظاهر فافهم على [illegible]
جوابنا واعلم انه لا خلاص للاشعري عن المعارض بالاثر تم في هذه الوجوه **البحث الثاني** اختلفوا
في ان الكفار هل هم مخاطبون في فروع الشرائع كما امروا باصولها ام لا وهذه هي الترجمة المشهورة لهذه
المسألة وخطأها بعضهم بناء على ان الصلاة وامثالها من فروع الشرع لا تصح من الكافر بل هو ممنوع عنها
فكيف يكلف بها وقيل الترجمة صحيحة ان حصول الشرط الشرعي لصحة الشيء كالايمان لصحة العبادة و
الطهارة لصحة الصلاة هل يشترط في التكليف لوجوب ادائه ام لا وبها ترجم المتقدمون فرض
المسألة في جزئي وهو تكليف الكافر بالفروع وهو المشار اليه بقوله الامر يجيء بفروع الشرعية
لا يتوقف على الايمان لان اي الامر مثل قوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله ولله على الناس حج البيت
عام فيدخل فيه الكافر وكذا النهي اي فهو مكلف باداء الواجبات فعلا وكذا المقتضي السالم
عن المانع اذ لا مانع الا الكفر وهو غير صالح لما سيجيء والتخصيص خلاف الظاهر والادلة التي ستذكر
لا تتم على انه قد ذهب اهل التفسير على ان المراد بالناس في الآية الاولى المؤمنين والكافرين جميعا
او كفار مكة ولفظ اعبدوا ظاهر في الثبات وفي الآية الثانية اهل جميع الاديان على ما في
الكشاف وهذا قوله تعالى حكاية عن الكفار قالوا ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين الآية

وهذا صحيح

ليكون
وهذا صحيح بتعذيبهم على ترك الصلاة ولا يجوز حمله على المسلمين لقوله تعالى ثم عقيب عن قول المصلين
المعنى لم نك من المسلمين لفوات المناسبة فقوله تعالى ولم نك نطعم المسكين لانه عبارة عن الزكاة
لان الاطعام الواجب على الاثر اذ كان التعذيب على تركها دون له تعالى والذين لا يدعون مع الله
الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما وهو
اي المشار اليه بذلك راجع الى الكل المتقدم لانها سيقت للوعيد على الكل فان المفهوم منها ان
الداعي مع الله الها آخر القاتل الزاني يضاعف عذابه لمرتكب كل المناهي وانما يكون مضاعفا
اي لو عذب مرة للشرك واخرى للمناهي بان يكون عذابه اشد ولكن حامل بن يكب المناهي وكذا
قوله تعالى فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمه على ترك الجميع وكذا قوله تعالى ويل للمشركين
الذين لا يؤتون الزكوة وبالجملة فالآيات الدالة على الوعيد كثيرة ولو لم يكونوا مكلفين بالفروع لما وعدهم
الله تعالى بالعقاب على ترك الفروع اذ لا يعاقب على ما لا يجب [illegible] على الآيات
على ترك الاعتقاد لوجوب الواجبات المذكورة واثم جاز ان يكون المراد بقوله فلا صدق ولا صلى
ان المؤمنين الذين كثر للصلوة حال الاشكال ولو سلم جاز كون الكفار كاذبين فاضافة العذاب
الى ترك الصلاة في قوله تعالى لم نك [illegible] ولا يجب على ان تكذيبهم كما في قوله تعالى حكاية عنهم وكنا
نكذب ما كنا نخوض مع الخائضين [illegible] لانا نقول ارادة ترك الاعتقاد [illegible] بلا دليل وكذا الادلة
على تخصيص الآية الاخرى بالمرتدين وكذا لا يجوز كونهم كاذبين في الآية الاولى اذ المراد تصديقهم
اجماعا وخذ [illegible] ولو كان [illegible] لما افاده الآية ذلك وترك التكلف في الآية الاخرى لا سيما
العقل [illegible] هناك بخلاف ما نحن فيه [illegible] اي دخول الكافر تحت النهي والدليل عليه ما مر
من قوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق اثاما [illegible] العذاب [illegible] فيها نا الان النهي
فيما بعده النهي ولترتب العقاب فيهما على الفعل المستلزم لكونه منهيا عنه وهذا كما في الاستدلال
على كونهم مكلفين بالنواهي ولا حاجة في ذلك الا الى الاستدلال بوجوب الحد عليهم على الزنا فانه
ما ذكره المصنف [illegible] بل هو [illegible] من ترتب الحكم على السبب كما في بعض افعال الصبيان والمجانين [illegible]
لاستلزامهم احكامنا لا الحرمة التي انا عليهم بمعنى المؤاخذة على الفعل في الآخرة وان كان حراما
بمعنى المؤاخذة في الدنيا فكان تركه اولى فكذا الامر اي فيدخل الكافر تحت الامر كما دخل تحت
النهي والجامع تحصيل مصالح التكليف فان قيل الانتهاء ممكن [illegible] والامتثال
قلنا ان [illegible] الترك والفعل لا يكفي في كونه طاعة بل لا بد مع ذلك من النية في كليهما فاستويا

على ان تاركها لا يتم ولم تجب عليهم الزكوة الواجبة كما هو عندكم فلا يصح التعذيب صح صح

تنبيه الكلام

تم صورة الترك لا تحتاج الى نية اما الترك الشرعى فيحتاج اليها وصورة الفعل ايضا كذا كما تبادر
نقل ان المكلف سقط عنه العقاب بترك المنهى عنه وان لم ينوه بخلاف المامور به فافترقا
كذا قال البدخشى تامل احتج اى النافون لتكليف الكفار بالفروع وهم علماء ما بين المعتزلة وبعض
الحنفية وهم عامة مشايخ ما وراء النهر ومتابعيهم قال البدخشى ومحل النزاع وجوب الاداء
ويحتمل السقوط عنهما فى حق المؤاخذة فى الاخرة على ترك العمل لعدم الاتفاق على المؤاخذة لترك اعتقاد
الوجوب بانها اى الفروع لو وجبت عليه اى على الكافر فاما ان يكون وجوبها حال الكفر او بعده
الاول وهو وجوبها حال الكفر باطل لامتناعها منه اى من الكافر حين كفره لانه يمتنع عنه اداء ما لا يكون صحيحا
مشروطه بالايمان فلا قدرة له عليها وكذا الثانى وهو وجوبها بعد كفره اى بعد سقوطها عنه بالاسلام
والجواب انا نختار الاول وهو وجوبها حال الكفر قوله لا قدرة له الجواب المنع من عدم القدرة
على ايقاعها حال الكفر لامكان صدورها منه مع تقديم الايمان الذى هو شرط الصحة غايته انه
مع الكفر لا يمكن وذلك ضرورة بشرط الوصف وهو لا ينافى الامكان الذاتى كقيام زيد فى وقت
عدم قيامه فانه ممكن وان امتنع بشرط عدم قيامه كالصلوة اى كوجوب الصلوة على المحدث
فانه مكلف بها وفاقا لا بان يوقعها مع الحدث بل بان يوقعها فى ثانى الحال مع تقديم الطهارة
عليها والحاصل ان الممتنع ايقاع الصلوة بشرط الكفر والحدث لا فى وقت الكفر والحدث وقد
عرفت الفرق بينهما فى كتب المنطق هنا وقال الشارح وفيه نظر فانه على تقدير تسليم سقوط العبادات
بالايمان وعدم صحتها حال كفره لو كان مكلفا بها لزم تكليف ما لا يطاق وقد قال الشافعية مطلق
الشرع ان كان ايقاعها حال الكفر فانه يمتنع صحتها معه لزم الاول وان كان حال الايمان المسقط لطلبها
لزم الثانى وليس كالحدث بالنسبة الى الصلوة قال والحق فى الجواب ان غنيمة كون الايمان
مسقط العبادة فانه لو امن مع بقاء الوقت وجب عليه اجماعا وانما هو مسقط لقضائها بعد فواتها وتهما
ان كان مما يقتضى ويلزم منه ان لا يكون مكلفا بالقضاء وهو مسلم انتهى تامل وايضا المراد بالوجوب
هنا العقاب عليها فى الاخرة اذ هما ان على كونه كما يعاقب على ترك الايمان بالاتفاق

## البحث الثالث

فى ان الاتيان بالمامور به على وجه ما امر به الشرع هل يقتضى الاجزاء اولا وقد عرفت ان الاجزاء معنى
يتفسير باحدهما حصول الامتثال به والاخر سقوط القضاء به فذهب المحققون الى ان الاتيان
بالمامور به يقتضى الاجزاء بالمعنيين وهو مختار المص فيه بل قيل انه لا خلاف فيه بالمعنى الاول
وقال ابو هاشم وعبد الجبار انه لا يقتضى الاجزاء بمعنى عدم سقوط القضاء والمختار عند المص ان الامر
يقتضى الاجزاء

بالماهية

تقتضى الاجزاء على معنى خروج المكلف عن العهدة اى عهدة التكليف بحيث لا يبقى عليه تكليف مع الاتيان
به على وجهه والا اى وان لم يخرج بذلك عن العهدة لكان اما مكلفا بالثانى به اى بعينه فيلزم تكليف
ما لا يطاق بتحصيل الحاصل لان الثانى المامور به ثانيا لا يكون نفس المامور به اولا بل مثله فلا
يكون تحصيل الحاصل لانا نقول الواجب الذى لا يكون غير ما ذكره هو الطبيعة الكلية فمن صلى صلاة معينة
مثلا فالواجب انما يحصل فى ضمنها لا انها بخصوصها واجبة بل الواجب هو اربع ركعات صلاة
ذلك يحتمل هيئات متكثرة وظرفها متعددة والواجب هو الطبيعة الكلية المحتملة لتلك الهيئات
وانما كل واحدة منها معينة فليست بواجبة بخصوصها ولهذا يجوز تركها بشرط يتحقق فى ضمنها الواجب
وعلى هذا نقول ما كان واجبا بالامر فرض انه تحقق بل بما صار ماليس هذا الا الطبيعة من حيث هى فاذا لم
يسقط القضاء فقد وجب الاتيان بما هو الواجب حقيقة مرة اخرى وهو تحصيل الحاصل لان
تحصيل الطبيعة بعينها حصلت اولا وليس الواجب الا تحصيلها فى الجملة نعم لو كان الواجب هو
الفرد الاول بخصوصه لم يكن الاتيان بالثانى تحصيلا للحاصل بل للمثل او يكون مكلفا بغيره فيلزم ان
يكون غير ما به ذلك المجموع فالثانى به وحده فلا يكون الاتيان به تمام ما كلف به فلم يمتثل بالكلية
والمفروض خلافه قال البدخشى هذا الدليل انما ينتهض حجة على من لم يجعل الاتيان بالمامور
به على وجه الامتثال مسقطا لتوجه الامر وجعله بعينه متعلقا بشىء اخر مع وجود الامتثال
وانما لم يجعله مخرجا بمعنى انه لا ينافى توجه التكليف عليه بامر اخر مثل ذلك الفعل فى الزمان
الثانى سواء سمى ذلك قضاء او لا كما نقل عن عبد الجبار فلا دفيه نظرا اذ على ذلك القول
يكون النزاع لفظيا ولا نزاع فى المعنى فلا احتياج الى اجزاء الدليل ويندفع الاعتراض المذكور على
الدليل فان اجزاء الدليل على تقدير ان يكون النزاع فى معنى بان يقى لا يخرج عن عهدة التكليف بهذا الامر
الاولى انما اذا اصل فالخروج عن عهدة التكليف بهذا الامر لكنه يمكن ان يتوجه عليه تكليف بمثل ذلك الفعل
بامر اخر فلا كلام معه فى ذلك والتحقيق ان الكلام فى خروج المكلف عن العهدة بادخال الماهية اى
ماهية المامور به فى الوجود وهكذا ثبت الحكم اذ ذاك يحصل بالفعل مرة واحدة والا لزم كما فى
بذلك لزم اقتضاء الامر التكرار وقد تقدم بطلانه قال الشارح وفيه اى فى الدليل نظر لانا لا نسلم ان
دلالة على الخروج عن العهدة عند الاتيان بالمامور به ولم يتكلم على ان الخروج عن العهدة بالاتيان
بالمامور به على وجهه ولم يقل بالاتيان به ومعنى الاجزاء هو الثانى لا الاول ولهذا قال المص فى تفسير الاجزاء خروج
المكلف عن العهدة مع الاتيان بالمامور به ولم يقل بالاتيان بالمامور به لكون الباء للسببية ومع للمصاحبة

عند القضاء

انتهى نائل احتج على ان الامتثال الامر لا يقتضي الاجزاء بوجوب اتمام الحج الفاسد فانه لا يكفي
ولو كان الامتثال يوجب الاجزاء لكان وجوب اتمامه مجزيا لكونه مأمورا به والجواب ان فيهما
امرين احدهما الامر بالحج على وجهه وثانيهما الامر باتمامه اذا فسد واتمامه مجزيا بالنسبة الى
الامر الثاني وغير مجز بالنسبة الى الامر الاول لانه لم يات به على وجهه فلا يخرج عن عهدة التكليف
وان خرج عن العهدة باتمامه المستفاد من الامر الثاني **البحث الرابع** لو اخل المأمور به من
اول اوقات الفعل هل يجب عليه الاتيان بعد ذلك الا من ام يحتاج الى امر جديد بني في هذه المسئلة
صورتان الاولى ان يرد امرا مطلقا كان يقول افعل غير مقيد فيه على ان الغرض متحقق متعلق
بخصوص صيغة الوقت المعين والحق في هذه الصورة انه لا يحتاج الى الامر الجديد بناء على القول ان
الامر ليس للفور واليه اشار بقوله قد بينا ان الامر المطلق لا يقتضي الفور بصيغته فاذا دل
فقط من غير قرينة دل على ان الغرض متعلق بالوقت المعين ولم يفعل المكلف المأمور به في اول
اوقات الامكان اي امكان الفعل لم يخرج عن التكليف لعدم تقضيه اي الامر بوقت [illegible]
واما القائلون بانه للفور فاختلفوا فيه فقيل يجب عليه الاتيان بالمأمور به في وقت الثاني وقيل
لا يجب واحتجوا للاول بان الامر يقتضي كون المأمور فاعلا على الاطلاق وذلك موجب استمرار
الامر ما لم يصر المأمور به فاعلا وللثاني بان قوله افعل يجري مجرى قوله افعل في الآن الثاني
من الامر ولو صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعد ولم يرجح المصنف احد القولين وبني
الخلاف على ان قول القائل افعل هل معناه افعل في الوقت الثاني فان عصيت ففي الثالث وهكذا
او معناه افعل في الزمان الثاني من غير بيان حال الزمان الثالث وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى
الامر الفعل في جميع الاوقات وان قلنا بالثاني لم يقتضه بل يحتاج الى دليل وهذا كلام لا اشكال فيه
الا انه لا يدل [illegible] اذ الاشكال في تعيين الوجه الذي بني عليه الحكم لا بعينه
الواجب المتحتم عند تركهما وبيان الراجح منهما لا مجرد ذكر البناء والذي ينبغي ان يقال على القول
بان الامر للفور انا اذا قلنا ان صيغة الامر تقتضي الفور بنفسها كما يدل عليه اكثر الادلة التي نقلوها
ان ثبت فينبغي القطع بسقوط الوجوب حيث عصى اول اوقات الامكان ويصير مثل الموقت
ولا ريب في فواته بفوات وقته وان قلنا لا تقتضيه بنفسها بل الدال على ذلك وجوب المبادرة الى
الامتثال كآية المسارعة والاستباق فيمكن القول بوجوب الاتيان بالفعل في الوقت الثاني لان
الامر اقتضى باطلاقه وجوب الاتيان بالمأمور به في اي وقت كان وايجاب المسارعة والاستباق

لم يصرح موقتا

لم يصرح موقتا وانما اقتضى وجوب المبادرة بحيث يعصي المكلف بمخالفته فيبقى مفاد الامر الاول
بحاله لكن الذي يظهر من كلامهم هو الاول الثانية ان يرد مقيدا بوقت معين كقوله
صم يوم الخميس او صل يوم الجمعة فاختلفوا فيه ايضا فقال قوم لا يقتضي ذلك الامر فعل المأمور
به في غير ذلك الوقت لا اداء ولا قضاء وقال آخرون يقتضي فعله قضاء والحق وعند المصنف
الاول واليه اشار بقوله وان كان اي الامر مقيدا بوقت دون آخر مثل صم او صل يوم الجمعة
ولم يفعل فيه اي في ذلك الوقت حتى انسلخ ذلك اليوم مثلا فالحق انه اي ذلك الامر لا يقتضي وجوب
القضاء ولو ثبت قضاء فبامر جديد مثل قوله ع من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
لان ما عدا ذلك الوقت المقيد به لم يتعرض الامر له بنفي ولا باثبات للقطع بان قول القائل
صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة بوجه من الدلالات ولو اقتضاه لكان اداء ولكان بمثابة قوله صم
الخميس او يوم الجمعة فيكون مخيرا بينهما والثاني اداء بمثابته لا قضاء للاول فلا يدل على وجوب
ايقاعه ان كان الامر للوجوب ولا الندب ان كان للندب فيما بعد ذلك الوقت ولو ابتل وجوب
القضاء بثبوت القضاء وقال يدل على وجوب ايقاعه ثبوت ايقاعه كان الحكم اشمل في الاجناس
والنوافل الموقتة التي لها قضاء **واعلم** ان لقائل ان يقول ان الامر بالصلاة في الوقت المعين امر
بالصلاة في ايقاعهما في ذلك الوقت فاذا فات ايقاعهما فيه الذي به كمال المأمور به يبقى الوجوب مع
نقص فيه فلا يلزم القضاء خصوص ذلك الوقت ولا كونها اداء ولا كونها قضاء سواء والى ذلك اشار
وحاصله دعوى ان صيغة الامر بها يجب العرف دلالة على الفعل في وقت اخص وتعين الوقت دال
على وجوب المبادرة فاذا انتفت بقي مفاد الامر تأمل ولان الامر بالموقت تارة يستتبع القضاء
كما في الصلوة اليومية وتارة اخرى لا يستتبعه كما في صلاة الجمعة والعيدين فلا دلالة له على احدهما
بخصوصه احتج المخالف بان الزمان ظرف من ضرورة الفعل غير داخل في المأمور به فلا يؤثر
اختلاله في سقوطه وجوابه ان المأمور به فعل واقع في ذلك الوقت فايقاعه في غير ذلك الوقت
ليس مأمورا به فعلى تقدير اختلاله لا يبقى مأمورا به وبانه لو وجب القضاء بامر جديد لكان اداء
لانه امر بالفعل بعد الوقت فيكون ماتيا به في وقته لا بعده وهو معنى الاداء وجوابه انه يسمى
قضاء لان فيه استدراكا لمصلحة فاتت وشرط في الاداء ان لا يكون استدراكا لمصلحة فاتت
وهذا القيد لازم له وان لم يوجد في تعريفه قاله العضدي **واعلم** ان هذه المسئلة
مبنية على ان العقل هل هو المطلق والمقيد وهما شيئان في التعقل والتلفظ او ما صدقا عليه شيء واحد

المطلق

شئ واحد يقبض عنه بالمركب من صفقة وهو بنظر الى ان المركب من الجنس والفصل وغاير هما في العقل
او في الخارج انتهى وفيه انه بناء على الفرق والفرق على ادق تحقيقات والفلاسفة وليس على ما ينبغي
وذكر بعض الافاضل في توجيه الخلاف ان المطلوب في العبادة الموقتة هو تلك العبادة والوقت
قيد لها خارج عنه لكن يحتمل ان يكون شرطا برجوعه لا يصح شرعا بدونه ويحتمل ان لا يجعل له
شرطا في صحة نفسها بل في كمالها فاذا فات فيبقى اصل وجودها مع نقص فيه قلت هذا وان كان
واضحا لكنه ليس كثير الجدوى اذ الاشكال في مدرك الوجهين ناشئ واعلم ان فائدة الخلاف
تظهر فيما اذا صليا من فاته فعلى القول الثاني الاصل فيه وجوب القضاء فيعمل به الى ان
حتى يظهر دليل من خارج على انه لا قضاء له وعلى الاول الاصل عدمه فلا يقضى مع الفوات الا اذا ظهر
دليل من خارج على وجوب القضاء كما بينا عليه **البحث الخامس** في ان المطلق بالكلي اعامو به
فاذا قال نوم الحكم اعد جنسا ثابت ذلك الكلي على التعيين فاذا قيل اضرب مثلا لم يتعين ضرب
فاعط الفعل الجزئي الممكن المحقق للماهية الكلية المشتركة لان الكلي لا وجود له في الاعيان فلا يطلب
والا لامتنع الامتثال وذهب اخرون ومنهم المصنف الى ان الامر بالكلي ليس بحسب معنى وكان امتنع
وجوده اى وجودها كليا في الخارج بل دال احد الجزئيات بناء على انه لو وجد لزم تعدده كليا في ضمن
الجزئيات فيكون من حيث انه موجود شخصا جزئيا حقيقيا ومن حيث انه لماهية الكلية يكون
كليا وانزع قولكم لا يطلب قلنا المطلوب هو الكلي الطبيعي ولا نم انه غير موجود في الاعيان بل هو موجود
من حيث وجود شئ تصدق هو عليه فيكون بعينه بحسب الخارج وان تغاير بحسب المفهوم نعم انه باب
الامر المذكور يستلزم وجوب احدها اى احد الجزئيات المعينة لا بعينه لان الواجب لا يتم الا به
وما لا يتم الواجب الا به واجب كما تقدم والتحقيق على ما اشار اليه العضدي وصحح التفتازاني
ان الماهية قد تؤخذ بشرط ان تكون بعض العوارض كالانسان بقيد الواحد فلا يصدق على المتعدد
وبالعكس كما يقيد بهذا الشخص فلا يصدق على فرد اخر ويسمى الماهية المخلوطة والماهية بشرط
شئ ولا ارتياب في وجودها في الاعيان وقد تؤخذ بشرط التجرد عن جميع العوارض ويسمى
المجردة والماهية بشرط لا شئ ولا خفاء في انها لا توجد في الاعيان بل في الاذهان وقد تؤخذ لا بشرط
ان تكون مجردة او مقارنة بل مع تجويز ان يقارنها شئ من العوارض وان لا يقارنها ويكون
مقولا على المجموع حال المقارنة وهو الكلي الطبيعي والماهية لا بشرط شئ والحق وجودها في الاعيان
لكن لا من حيث كونها جزئيا من الجزئيات المحققة على ما هو راى الاكثر بل من حيث انه يوجد

شئ بعينه

المطلق بالاص

شئ يصدق هو عليه فيكون عينه بحسب الخارج وان تغاير بحسب المفهوم اذا عرفت هذا فنقول
هو الماهية من حيث هي لا تقبل الكلية ولا تقبل الجزئية وان كانت لا تنفك في الوجود عن احديهما وهذا
لا يستحيل وجودها بالوجود العيني ولان الكلية المنافية للوجود العيني ليست قيدا فيها ولا شرطا
لها فلا يلزم ان يكون المطلوب هو الجزئي من حيث هو جزئي كما ذكره المخالف ولا المشترك بالمعنى الذي
يقابل الجزئي ولا يصدق عليه كما فهم بعضهم بل المطلوب هو المطلق الذي يصدق عليه المتشخص والمنتشر لا يقال
ان الكلية والجزئية متنافيتان فعدم اعتبار احدهما يوجب اعتبار الاخرى لئلا يلزم ارتفاع النقيضين
لانا نقول عدم اعتبار ارتفاع النقيضين غير ارتفاعهما واللازم هو الاول والمحال هو الثاني ولا يخفى
ان لهذه المسئلة فروعا تبتني عليها مذكورة في كتب الفقه تبتني عليها والامر بالامر بالشئ ليس امرا
بذلك الشئ يعني ان امر الامر المكلف بان يامر غيره بشئ امر من الامر بذلك الشئ سواء كان بلفظ
الامر كقوله عم مروهم بالصلوة او بصيغة كما في قول الملك لوزيره قل لفلان افعل كذا فقوله عم
لاولياء الصبيان مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فانه لا امر للصبيان من الشارع بالصلوة لانتفاء
التكليف في حقه وانه لو كان ذلك امرا لكان قول القائل لغيره مر عبدك ان يفعل كذا لا امرا لعبده
الغير وذلك باطل بالاتفاق وانه لو كان كذلك لكان قول السيد لاحد عبيده مر الاخر لكنا ثم قال لذلك
الاخر لا تفعل ذلك تناقضا لا امر ونهي وهو باطل اتفاقا واحتج المخالف بانهم فهموا ذلك من امر الله
رسوله بان يامرنا ومن قول الملك لوزيره قل لفلان افعل كذا واجيب بان ذلك الفهم من قرينة تدل عليه
وهو كون الرسول مبلغا للامر فقط والوزير بالامر ذلك ولبحث على النزاع **البحث السادس** المندوب
غير ما مور به اي لا يصدق عليه اسم المامور به حقيقة لان الامر للوجوب على ما تقدم وهو اي
الوجوب ينافيه بضاد الندب فلو كان المندوب مامورا به لكان واجبا فيجتمع الضدان في شئ
واحد من جهة واحدة وانه محال فان قيل مبنى الخلاف على انه ام حقيقة في الايجاب او المشترك
بينه وبين الندب والذي تقدم كون صيغة افعل وما في معناها للوجوب والفرق ثابت قلنا
نعلم ان لفظ ام موضوع للقول المخصوص الذي هو صيغة افعل وما في معناها وهو للوجوب
فقط فلا يطلق لفظ المامور به على المندوب حقيقة وهذا هو صحيح وصححه نقل عنه بعض من
يدعي التحقيق والقول التوفيق نعم هنا شئ وهو ان المندوب اذا لم يكن مامورا به لم يكن
القول الدال على طلبه امرا مع ان الحد المذكور ينافيه لانه يصدق وهو القول الدال على طلب الفعل
على جهة الاستعلاء وصادق عليه فيلزم اختلال في نقض الامر الا بتخصيص القول الدال على طلب

في الامر الالتماس والدعاء لان الامر يكون خارجا عن الكلام فاما احتج القايل بانه ما مورا به
باتفاق اهل اللغة الى ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب ومورد القسم مشترك وبانه طاعة
والطاعة فعل المامور به والجواب عن الاول انه مراد اهل اللغة تقسيم صيغة الامر التي هي افعل
امر باعتبار معانيه الحقيقية والمجازية لا تقسيم المعنى الحقيقي للفظ امر ثم بدليل تقسيمهم الامر الى
الايجاب والندب وغيرهما مما لا نزاع في انه ليس مامورا به حقيقة وعن الثاني بمنع الكلية والطاعة فعل
المامور به او المندوب اليه نعم هو اي المندوب تكليف وهو مذهب الاستاذ فاحتج عليه بانه لا بد
من كلفة ومشقة فان فعله سبب لتحصيل الثواب فان فعل كانت الكلفة والمشقة في فعله وان تركه كانت
في تركه لفوات الثواب بل ربما كان ذلك عليه اشق من الفعل فالاولى وارد عليه بلزوم كون حكم
الشرع على الفعل بكونه سببا للثواب من غير طلب تكليفا الجواب ان الدليل المذكور بعينه فيه وهو باطل
اتفاقا انتهى وانت خبير بان في سنده الملازمة مقدمة وهي انه طلب ولا بد من كلفة ومشقة
وانما طرحت لظهورها وليس هذا النقض صورته اصلا بل هو في وسعه من تركه فهو كالمباح فلا يكون ما
تكليفا لان التكليف الزام قلنا هو الالزام على تقدير ارادة الثواب سلمنا لكن التكليف شرعا ما فيه
كلفة ومشقة لا الزام ما فيه كلفة ولعلها لفظية والا باصل ليست تكليفا خلافا للاستاذ لانتفاء
الطلب فيه اي في المباح الذي عليه المصنف والتكليف بالشي يستدعي كونه مطلوبا والطلب يستلزم
ترجيح جانب المطلوب على مقابله والمباح لا ترجيح فيه لتساوي طرفيه احتج الاستاذ بانه
وقد ورد التكليف باعتقاده باحته فيكون تكليفا والجواب المنع عن الملازمة فانه لا يلزم من التكليف
باعتقاد امر التكليف بنفس ذلك الامر ثم اعلم انه لا يقع التكليف الا بفعل لانه المقتضى والمطلوب
في النهي الكف وهو فعل ايضا وهو كف النفس عن الفعل وخالف في ذلك ابو هاشم وكثير من الاصوليين فانهم
قالوا قد يكون التكليف نفي الفعل وهو المكلف به في النهي وهو ما ذهب اليه المصنف واختاره الاشاعرة
وحجته ان التكليف انما يكون بما هو مقدور للمكلف ونفي الفعل غير مقدور فلا يكون مكلفا به و
اجيب بمنع كونه غير مقدور لان القدرة نسبتها الى الطرفين سواء فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا
لم يكن الفعل ايضا مقدورا وقيل لما انه العدم مستمر لم يحصل اثر للقدرة لان القدرة لا بد لها من
اثر يستند اليها بحيث ينبغي وجوده بدونها الا ان استمراره لا يصلح اثرا فالحق ان العدم مقدور
لا بمعنى ان في قدرتنا ان نفعله ونحدثه ثم هي بهذا يقال انه عدمي وذلك لا يصلح لذلك بل بمعنى
ان في قدرتنا الفعل علما بان لا نفعل فنقطع استمراره بالاتيان بالفعل ولا صدار ذلك

كون العدم



كون العدم اثرا للقدرة انما هو بالعرض بمعنى ان القدرة لا تتعلق لا بمعنى انها تفعله وتوقعه
في الوجود ويكون من قبيل القادر وهو الذي ان شاء فعل وان شاء لم يفعل لتبدل خلاف المقدور علم
الفعل اذا ترتب على عدم المشية لعدم وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشية وليس معناه الذي
ان شاء فعل وان شاء ترك وبهذا يظهر جواب اخر عن قول الكعبي في نفي المباح اذ لا يتوقف
ترك الحرام على فعل وجودي بل يكفي انه لم يفعل حتى يكون ذلك واجبا لانه مقدمة الواجب هذا
عكس ما يشهد له اللغة بان يقال المكلف به في الحرام ما كان تاركه مثابا ومعلوم انه لا ثواب لمن
ترك الزنا من غير كف النفس عنه كمن لا قدرة له على ذلك مع شوقه اليه او لا شعور له به انما
الثواب على كف نفسه عنه تامل لان الكلام في الكف المكلف به النهي هو الكف في الغفلة عن فعل الحرام
يلزم فوات الواجب فيعاقب ويذم لانا نقول وجوب كل ما وجب مقيد بالشعور به اذ لا
تكليف للغافل لا يقال كثيرا ما نترك الحرام مع ارادة الفعل ويكون الخلف بحيث لو حصل لم القدرة
عليه لفعله او بالارادة اصلا وعلى التقديرين لم يتحقق الكف عن الحرام اذ لم يصدر منا فعل
وجودي يتعلق بعدم الفعل اصلا فلو كان المطلوب في النهي هو الكف لزم فوات الواجب الذي هو المطلوب
بالنهي فيعاقب ويذم لانا نقول يجب على كل مؤمن مطلق العزم على ترك الحرام اذا التفت النفس
اليه لان ذلك من احكام الايمان كالعزم على فعل الواجب على ما مر فيترتب الثواب على العزم على
الترك في كف النفس عنه وعلى تقدير الايمان بالفعل الحرام يلزم الاثم على ترك الواجب الذي
هو الكف عنه ويلزم الاثم في نفس فعل الحرام ايضا فان قيل اذا كان المطلوب بالنهي هو الكف فاذا ترك ذلك
المطلوب ينبغي ترتب العقاب كما في الحد عليه لا على امر اخر كفعل الزنا اذ ليس ذلك في الا ان دالا مطلوب
واصل ولا على عقاب على ترك مطلوب به قلنا مطلوب الشارع بالذات هو انتفاء الزنا لكن
لما كان نفي الفعل غير مقدور فلا يكلف به على هذا الراي كان طلبه راجعا الى طلب ما هو
وسيلة اليه وهو الكف كما ان الامر بالفعل امر بما هو وسيلة اليه على ما مر في الكف عن الزنا وان
كان مطلوبا للشارع من حيث انه كف وفعل لكن المطلوب بالذات ما جعل ذلك وسيلة اليه فاذا حصل
المقصود الاصلي بدون تلك الوسيلة حصل المقصود بالذات دون المقصود بالعرض فيترتب الاثم
بحسبه واذا وقع بحسبها معا فلا اثم اصلا واذا فات كلاهما كما في صورة ايقاع الزنا تحقق الاثم
بحسب فوت المطلوبين هكذا تحقيق المقام كما فعله بعض الاعلام بقي شي وهو ان نفي الفعل لو لم
يكن مقدورا لم يترتب الاثم في ترك الواجب الا بالكف عنه فيلزم ان لا ياثم من ترك الواجب

المكلف

الذي هو المكلف اذا ترتب الاثم على المكلف ونحن لا نخالفهم الفناصر نوك المكلف انه يصله هنا المكلف عن

ثم **واعلم** انهم قد اختلفوا في وقت تكليف المامور بالفعل فقالت قبل مباشرته للفعل وقال

الشيخ الاشعري به حال مباشرته له والمختار عند اصحابنا والجويني هو الاول ودليله ما اشار اليه بقوله

والفعل حال وجوده واجب الصدور وكلما كان كذلك فلا يمنع التكليف به لكونه غير مقدور اذ التكليف

ما يمكن فعله وتركه وايضا هو ترك تكليف بايجاب الموجود والتكليف يستدعي مطلوبا غير حاصل

وقت الطلب وطلب ايجاد الموجود محال لطلب وان كان ايجاده لهذا الايجاد خلافا للاشعري

كابي الحسين ومن تابعه حيث قالوا بالتكليف حال مباشرته لم وصححوه عنه مجيبين على ان القدرة

انما يكون حال المباشرة لا قبلها لانه قبلها ممتنع لكونه معدوما فلو كان قبلها لزم التكليف بالمعدوم

القدرة وجوابه انا سلمنا ان الفعل ممتنع الصدور وقت التكليف وهو ما قبل المباشرة

لكن التكليف في هذه الحالة ليس متعلقا بالفعل بل بالايقاع في ثاني الحال وهو ممكن فلا يلزم

التكليف بالمحال لان الشيء اذا كان ممتنعا في وقت لا يكون ممكنا في اخر لاستحالة انقلاب الحقائق

لانا نقول جاز ان يكون الامتناع هنا بالغير هو انتفاء شرط او وجود مانع ويجب في وقت

تمام الشرائط وانتفاء المانع والانقلاب الممتنع في الامتناع الذاتي مع ان ذلك منقوض

الالزام حيث لم يجوزوا التكليف قبل المباشرة لكون الفعل ممتنعا لانتفاء القدرة ثم قالوا بتعلق

التكليف وقت حدوث القدرة لما شرع الفعل فان قبل الايقاع ان كان نفس الفعل في الحال على

ما هو المفروض فالتكليف بالايقاع تكليف بالمحال وان كان غيره فيعود الكلام فيقول ان كان

ممتنعا في الحال لزم التكليف بالمحال وان كان ممكنا بطل مذهبكم قلنا معنى التكليف ليس تحققه

في الحال بل بايقاع الايقاع في ثاني الحال لا يقال يلزم التسلسل في الايقاعات لانا نقول الايقاع امر اعتباري

لا اعتباري فلا تسلسل الا باعتبار العقل على انا وان قلنا بتقدم التكليف والقدرة على الفعل

لكنا لا نمنع جواز وقوعهما في زمان وقوعهما بل يجوز وقوعه فيه ولو فرض وقوعه في ذلك

الزمان لتعلق ما عليه الى هذا اشار صاحب التحصيل وانت خبير بانه يمكن الجواب على تقدير

تسليم امتناعه في الزمان الاول عن الزام المحال بوجه لا حاجة فيه الى جعل التكليف متعلقا بالايقاع

لانا نقول قولكم يلزم التكليف بالمحال ممنوع وانما يلزم التكليف بالمحال لو اريد بالتكليف في الحال طلب

حصوله في الحال وهو ممنوع بل المراد تعلق الطلب بحصوله في ثاني الحال فلا تكليف بالمحال بالمعنى الممتنع

اذ المراد به التكليف بفعل لا يكون ممكنا وقت التكليف وبعده اصلا ولو اريد غير ذلك فلا نسلم استحالته



بالعرض



التكليف به **واعلم** انه يلزم على الاشعري ان لا يكون الكافر حال كفره مكلفا بالايمان وكذا تارك

بالصلوة بعد دخول الوقت ونحو لانهم قالوا انما هو مامور به لامتناع الذم قبل التكليف

شرعا عندهم **الفصل الرابع** في المامور وهو المكلف وفيه مباحث **الاول** المعدوم ليس

مامورا باتفاق العقلاء لان امر غير الموجود سفه فان من جلس في داره وامر بامر وناهى غير مختلف واحضر

باخبار معتقده من غير حضور احد يعد لاغيا سفيها واما نحن فمنعه عندنا واحتج الاشعري

على ان المعدوم يجوز ان يكون مامورا لا بمعنى الخطاب المنجز بل بمعنى يحصل بان يوجد العقل والحلم

كان الصبيان والمجانين غير مامورين تكليف يجوز ذلك في المعدومين وهو سواء حالا

فيعطل بل يعني ان الشخص سيوجد فيتعلق الامر القديم ويكون مامورا عنده تمام الاستعداد

لفهم الخطاب بانا مكلفون بالشرائع بامر الرسول فلو لم يحكم على المعدوم كما امرنا بحكم

الرسول والاتم يلزم ابطاعا اما الملازمة فلانا لو لم يكن موجودين وقت امره ولا

ضمان بقي هنا سوا ذلك عندكم والجواب المنع عن استناد التكليف الى الرسول بعد

بل الى الوجود اجماعا بل ان كل من بلغ وصل مستحقا لها الحق الى جميع العمم مكلفا به نعم

بما جاء به الرسول فعلى هذا لا يكون ثم مجيبا لا اوكل ولا يكون هنا اخبار للمعدوم بل للموجود

الحاضرين فيما عندنا الفاهمين خطابه الا يلزم المخاطب وهو السفه والنقص اللازم للامر

المعدوم واما المخاطب انما هو في خطاب المعدومين قصدا واما اذا كان الخطاب للحاضرين

قصدا وللغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا فليس السفه في شيء ولهذا صح الوقف عليهم تبعا

لا قصدا نا من **واعلم** ان الشارع عن الائمة الاشاعرة اتفقوا على تعلق به فعلم ان الامر يتعلق

بالمعدوم التعلق العقلي حيث قالوا ان المعدوم الذي علم انه يوجد بشرائط التكليف توجه

اليه حكم في الازل بما يفهمه ويعقله فيما لا يزال لا تحقق التعلق بل دون التعلق لا يجوز الفهم

ضرورة اذ الاضافة لا يتحقق بدون المضاف اليه وانت خبير بانهم بنوا ذلك على ابطال

قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وقد تقدم اقسام الكلام وقد عرفت فسادها في علم الكلام

**البحث الثاني** الفهم اي فهم الخطاب شرط جواز ابتداء التكليف فيشترط فهم المكلف ابتداء

للخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا بان يصدق انه مكلف والا لزم الدور اذ لا شرط

في التكليف تصديق المكلف بانه مكلف بالفعل لتوقف التكليف على تصديق المكلف بانه

مكلف موقوف على تحقق التكليف فيتوقف التكليف على نفسه وهو الدور ولزم ايضا عدم

الخامس

المرادم

لقوله

التكليف تكليف الكفار بعدم تصديقهم بكونهم مكلفين فالغافل عما يتوقف عليه الامتثال ليس مأمورا
ﷺ رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق هذا وان
لم يدل الحديث الا على انتفاء التكليف عن هؤلاء الثلاثة لكن العلة في ذلك عدم فهم الخطاب المتحقق في كل
فان قلت وفيه انه انما يدل على عدم الوقوع لا الجواز لان الفعل المأمور به الاتي به امتثالا
وهو عند من شرطه بالعلم اي علم المكلف به ضرورة ان الامتثال يتوقف على النية وهو على العلم
به والمفروض انتفاؤه قلنا التكليف به بالفعل حين غفلته اي حال عدم العلم تكليف بما لا يطاق
وقد مر بطلانه وبما قررنا اندفع ما يتوهم ان الجائز صحة صدور الفعل من الغافل عنه لانه
ربما اتى بما علم الله وقوعه منه وذلك تكليفه به فيكون فعلا اتفاقيا كافيا في سقوط التكليف
فلا يشترط لحصول الامتثال وانما اندفع لوجود الدليل على ان وجود الفعل لا يكفي في سقوط
التكليف من غير قصد الامتثال كما سيجيء واستدل ايضا بانه لو صح لصح تكليف البهائم اذ لا مانع الا
الفهم وهذا ضعيف فلا يتم هذا الا ببيان انتفاء شرط اخر وعدم الفهم غير مانع كما في محل
النزاع والملازم باطلة ٣ واعلم ان الكلام في جواز تكليف الغافل عن فهم الخطاب فنقول
باستناع تكليف الغافل بعض من جوز تكليف المحال وفرقوا بينه وبين التكليف بالمحال بان فائدة
التكليف وهو الابتلاء بالعزم والتهيؤ والكراهة في الثاني دون الاول واجاز الباقون واحتجوا بان
الامر بالمعرفة اي معرفة الله تعالى واعلم انه لا اله الا الله ان كان توجه الى العارف به لزم تحصيل الحاصل
وهو محال وان لا اي وان لم يتوجه الى العارف ثبت المطلوب وهو تكليف الغافل لانه اذا لم يكن عارفا بانه تعالى
منه معرفة الله امر باه بالمعرفة لا يستحيل معرفة الامر قبل معرفة الامر به فعند توجه اليه الامر غافل
يمتنع فيه العلم به فلا يمكن الامر مشروطا بالعلم ولان الغرامة اي ضمان التكليف يجب على المجنون والصبي
ولو كان العلم شرطا للتكليف لم يجب ذلك ولقوله تعالى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى
تعلموا ما تقولون فهذا نهي عن مقاربة الصلاة لمن لا يفهم الخطاب لانه نهي لمن لا يعلم والجواب عن
الاول ان المعرفة واجبة عندنا عقلا لا بالامر المذكور وفيه نظر فان قضاء العقل بوجوب المعرفة
لا ينافي ورود الامر بها فان كثيرا من الاحكام تثبت بالعقل والشرع معا ويكفي في الاستدلال
تحقق وجوبه من جهة الشرع ولا ينافيه تحققه من جهة العقل والثاني حكم العقل بوجوب المعرفة
على المكلف ان كان حال غفلته لزم طلب المجهول المطلق وهو مستحيل وان كان حال علمه لزم تحصيل
الحاصل فان قيل الخاطب به من حيث انها معلومة من وجه وغير معلومة من وجه اخر قلنا هذا اجل

مستقل

هذا الامر

مستقل في دفع الشبهة ولا يحتاج الى توسط ان الوجوب ثابت بالعقل لا بالامر واجاب ثم بانه
لم يرد معرفة الله بل المعرفة وحدانيته ومعرفة الامر والامر لا يتوقف على معرفة الوحدانية بل تفضي
وهذا بعينه معلومة المكلف من جهة الصانع المقصود والمأمور به العلم التصديقي بوحدانيته فلم
يكن المأمور غافلا عن الامر ولا عن الامر ولا عن المأمور به واجيب ايضا بان صورة
التكليف بالمعرفة مستثناة بالاجماع من اشتراط الفهم في جميع صور التكليف التكاليف
الثابتة بالدليل قالوا وفيه ضعف لان الدليل العقلي ان لم يصح فلا يعتد به وان صح فهو عام
لم يصح الاستثناء فيه لانه انما يكون في الالفاظ واجيب بان الدليل ليس عقليا صرفا لتوقفه
على الخطاب اعني انما الاعمال بالنيات فيجب تخصيص الخطاب بغير صورة المذكورة كما ذكره وقال
البعض الحق في الجواب ان هذه الصورة ليست من تكليف الغافل لان المكلف يعقل انه مخاطب
بان يعتقد وجود الصانع ووحدته واتصافه بالكمالات وتنزهه عن النقائص فيمكن له الاتيان
بالمأمور به بحصول العلم بالمكلف به بمعنى يعلم ان ما طولب به هو اعتقاد هذه الاشياء ولا يخالف
هذا العلم لا يستلزم معرفة المكلف بها وهو اعتقاد هذه الاشياء ولا يحصل الامتثال بمجرد
فهم المكلف هذا الخطاب والمه لتبين كونه مكلفا بالاعتقاد المذكور ليس من تحصيل الحاصل ولعدم
تكليف الغافل في شيء ومرجع هذا الجواب الى ما سبق وعن الثاني ان ايجاب الغرامة لا يستلزم
الوجوب على المجنون والصبي لانه ليس من باب التكليف بل من باب الاسباب يعني انه من قبيل ربط
الاحكام باسبابها كربط وجوب الصلاة بدخول الوقت والصوم بشهود الشهر وعلى المكلف
باخراجها الولي وعن الثالث بانه حق في تاويله وتاويله بان المراد بالسكارى في الاية الكريمة من
ظهر فيه مبادي الطرب ولم يزل عقله وهو الامر الثابت العقل وتسميته سكران
باعتبار ما يؤول اليه غالبا والحكم في هذه انه يمنعه التثبت كالغضب نحو قوله تعالى حتى تعلموا اي حتى
يتكامل لكم الفهم والفطنة وقد يقال للغضبان اسكت حتى تعلم ما تقول اي حتى تعلم ملابس
المحرم فيكون نفي العلم عنه بالكلية اذ انه نهي عن السكر عند ارادة الصلاة فالمعنى لا تسكر فتقرب
وانت سكران مثل قولهم لا تمت وانت ظالم بمعنى لا تظلم فتموت وانت ظالم وعلى هذا التاويل
لا يجوز الصلاة للسكران ويجوز لو كان غلا على الاول البحث الثالث تكليف المكره على
الفعل اذا بلغ حد الالجاء كفوت النفس والعضو قبيح لانه غير قادر والقدرة شرط التكليف
كما عرفت واستدل المجوز بانه يعلم رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه

المراد في المواضع بجامع ولا يخفى انه انما يدل على علم الوضع لا على جوازه وعدم جوازه بحيث تكليف
في الابطال واما ذلك فيلزم بعد الاجماع فيتحقق تكليفه ببقاء القدرة ويجب على المكلف ايقاع
الفعل على وجه الطاعة للآمر والامتثال وهو المراد بالنية لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين ولا يتحقق الاخلاص الا بذلك لانه خطاب للكفار ولا يلزمنا ما كلفوا به
لانا نقول قوله تعالى في اخرها وذلك دين القيمة اى دين الملة القيمة بان يشعر الاصل المذكور ثابت
في شرعنا ايضا كما قالوا وفيه تامل لان الدين في الاية الكريمة مفعول مخلصين وضمير امروا يعود
الى اهل الكتاب فلا تدل الا على امر اهل الكتاب بعبادة الله حال كونهم مخلصين له العبادة
غير مشركين به سواه اى موحدين ولا دلالة لها على ان النية لا بد منها في العبادة في شيء من الادلة
بل غايتها انه بعبادة المشرك غير صحيحة وهذا المعنى هو المذكور في كتب التفسير المعتمدة وما في
الاية يشعر بان الامر المذكور ثابت في شرعنا ايضا وقوله انما الاعمال بالنيات وانما لكل
امرئ ما نوى اى صحة الاعمال الشرعية واعتبارها بحسب النية وفيه نظر لانه لم يعرف دلالته على النية
علمه وان لم يكن متعينا في نظر الشارع بل ملاحظة الحمد بعد ما الجملة الثانية فانها صريحة في ذلك
ايضا وكذا قوله على الحسير في صحة علي بن الغالي ولا عمل الا بنية وقول الرضا لا قول
لا عمل ولا عمل الا بنية ويخرج منه اى من هذا الحكم اعني وجوب النية التي هي القصد المذكور
شيئان الاول النظر الاول المعرف للوجوب فانه ايقاعه على وجه الطاعة غير ممكن لان فاعله
لا يعرف وجوبه عليه ولا كونه مأمورا به الا بعد اتيانه به وفيه ان وجوب النظر عندنا
عقلي كما صرح به مستفاد من الامر بل وجوبه للوفر واما القصد المطلق نعم يتاتى ذلك على مذهب
الاشاعرة لان قال الشارع تامل قال الثاني ارادة الطاعة التي هي النية فانها واجبة بالادلة
السمعية كما عرفت ولا يجب فيها النية والا لزم التسلسل او نقول النية متعلقة بنفسها ويلحق النية
الاعتبارية وانت خبير باستثناء واجبات كازالة النجاسة والجهاد والامر
بالمعروف والنهي عن المنكر وقضاء الدين ورد الوديعة والفرق بين ما يجب فيه
النية من العبادات وما لا يجب لا يخلو من خفاء وما قيل من ان النية انما تجب في الافعال دون التروك
وما يشبهها غير واضح تامل واعلم ان الفعل اذا كان مشروطا بشيء فالامر بذلك الفعل
اما ان يكون جاهلا بعدم شرطه اولا فالاول مثل ان يجعل السيد عبده بصوم غدا فانه شرط
ببقاء العبد الحي وهو مجهول للامر فهذا يصح التكليف به اتفاقا والثاني وهو العالم باستثناء

شرطه

والامر المشروط
شرطه كما واما اشتهر مثل ان يامر زيد بن بصوم غد مع علمه بموته قبله ففيه خلاف واليه اشار بقوله
اى الامر الذي يكون متعلقه وهو الفعل مشروطا بشيء اذا علم الامر به عدم الشرط كامر الله هل
يصح الامر به ام لا المعتزلة على منعه واليه ذهب المرتضى وجماعة من الامامية لان صوم غد مشروط
ببقائه اى بقاء المامور به فاذا علم الامر موته قبل غد وجب استحالة الامر بصومه والا لزم تكليف
ما لا يطاق اذ الفعل مع عدم شرطه ممتنع لا يقال انه يلزم مما ذكرتم ان لا يصح التكليف مع جهل
الامر بحال عدم الشرط في الواقع وذلك لان العلم تابع للمعلوم فلا يكون له مدخل في امكان الشيء
وامتناعه بل عدم امكانه لو كان انما هو لعدم الشرط في الواقع اذ عند عدم الشرط يمتنع وجود
المشروط بل يجب عدمه بسبب عدم الشرط فعدم الامكان بالنسبة الى المامور به مشترك
بين كون الامر عالما او جاهلا مع صحة امر الجاهل اتفاقا لانا نقول الفرق بينهما واضح اذ الامر
اذا كان جاهلا يجوز ان يكون يوجد الشرط وان لا يوجد فيصح التكليف بخلاف ما اذا كان عالما بعدم
وجود الشرط الا ترى انه لا بد في صحة امر احدنا ان يكون في حكم الظان بتمكن من يامره بالفعل
مستقبلا ويكفي الظن في ذلك قائما مقام العلم لتعذره في حقنا ومع علمنا بانتفاء الشرط
لم يحسن قال السيد المرتضى رحمه والذي يبين ذلك ان الرسول صلى الله عليه لو اعلمنا ان زيدا لا يتمكن من
الفعل في وقت مخصوص قبح منا ان نامره بذلك لا محالة وانما يحسن منا ان نامره مع فقد علمنا
بصفته في المستقبل وجوزه اى جوز الامر مع علم الامر بعدم الشرط قوم لاشتمال ب
اشتمال الامر المذكور على مصلحة كتوطين النفس عليه بحيث يكون فيه مصلحة وهو توطين المامور نفسه
على الفعل فيثاب على توطينه نفسه على الامتثال وقد يكون التوطين لطفا في الاخرة لحصول الثواب
نفعا في الدنيا بان يمتنع من الفساد والاصل في ذلك ان الامر قد يحسن لمصلحة تنشأ من نفس الامر
لا من المامور به والمصلحة ها هنا من قبيل الاول الا ترى ان السيد قد يستصلح بعض عبيده باوامر
ينجيها عليه مع عزمه على نسخها عنه امتحانا له والانسان قد يقول لغيره وكلتك في بيع عبيدك
مع علمه بانه سيعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل وامتحانه في امر العبيد والجواب
عن هذا انه لو صح لم يكن الطلب هنا للفعل لما تقدم من امتناعه بل العزم على الفعل والانقياد
اليه فلا امتثال وليس النزاع فيه بل في نفس الفعل وما ذكره من المثال فانما يحسن لكان التوصل الى
حصول العلم بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع في حقه تعالى وما حمل الاية بوجه الاول انه
لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد والا لزم ان يكون بالطاعة الابن المقدم مثله

بيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه فلا تكليف به والمعصية وجوابه ان النزاع
ليس في مطلق الشرط بل شرط الوقوع وليس كل شرط وانما هو الشرط الذي يتوقف عليه تمكن
المكلف منها وقد يترتب على امتثال الامر وليست الارادة من ذلك قطعا والملازمة انما تتم
بتعلق بكونها منه واما الارادة القديمة فلا تأثير لها في حصول فعل العبد كما بين في موضعه ولهذا
قال السيد المرتضى في ذريعته وموضع النزاع في الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان يأمر الله تعالى
ثم يشترط ان لا يمنع المكلف من الفعل ويشترط ان يقدره ويزعمون انه يكون مأمورا به
مع المنع وهذا غلط لان الشرط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى علمها
فاما العالم بالعواقب وباحوال المكلف فلا يجوز ان يأمر بشرط انتهى ومراده ان تعليق
الامر على الشرط يوجب الشك ولهذا لا يحسن لمن علم بطلوع الشمس او بعدمه ان كانت الشمس طالعة فقد
دخلت الدار الثاني انه لو لم يصح ذلك لم يعلم احد انه مكلف واللازم باطل اما الملازمة فلانه
مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا
لا يقال قد يحصل له العلم قبل الفعل مع اتساع الوقت واجتماع الشرائط عند دخول الوقت وذلك
كاف في تحقق التكليف لانا نقول نفرض الوقت المتسع زمنا زمنا ونردد في كل جزء فانه مع
الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ما لا يبقى بصفة التكليف في الجزء الاخير فلا يعلم
حصول الشرط الذي هو بقاؤه بالصفة فيه فلا يعلم التكليف ولا يأثم بالترك واما بطلان اللازم
فبالضرورة والجواب المنع من بطلان اللازم وادعاء الضرورة فيه مكابرة اذ لا يعلم انه مكلف ما لم
لا بعد تقضي الوقت وخروجه منه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم حصل له امارة يغلب معها
الظن ببقائه فوجب عليه ان يتحرز من ترك الفعل او التقصير فيه ولا يحصل ذلك التحرز الا بالشروع
في الفعل والابتداء فيه وليس يلزم من عدم علمه بانه مكلف على وجه القطع لسقوط وجوب التحرز
عنه ولذلك صار في العقل وهو ان المشاهد السبع من بعدها يجوز ان يحجبه السبع قبل
ان يصل اليه يلزمه التحرز عنه كما ذكرناه ولا يجب اذا لم يتحرز ان يكون عالما ببقاء
السبع وتمكنه من الاضرار به كذا افاد السيد المرتضى ره وحاصله ان المكلف مع غلبة
ظن بقائه وتحصيل الشرائط يظن انه مكلف فان استمر الظن الى ان يمضي زمان يمكن فيه الفعل
علم انه مكلف والا ظهر بطلان ظنه بالتكليف وبهذا يظهر بطلان الاستدلال على حصول العلم
بالتكليف قبل الفعل بانعقاد الاجماع على وجوب الشروع فيه بنية الوجوب اذ الاجماع على انه مكلف

في وجوب نية

فلا دلالة

في وجوب نية الوجوب ظن بقاء المكلف وعلمه اذ الغالب من المكلف ذلك ولا سبيل الى القطع
الاجماع المذكور على حصول الثالث لو لم يصح لم يعلم ابراهيم ع وجوب ذبح ابنه لانتفاء
شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقبله علم والا لم يقدم على ذبح ولده وتأليمه ولم يجز الاقدام
وجوابه ما سيجيء من منع تكليف ابراهيم بالذبح الذي هو فري الاوداج بل هو مكلف
بمقدماته ولما فرغ من تحقيق المسئلة اراد الاشارة الى ما يتفرع عليها فقال ويتفرع على ذلك
اي على القول بالجواز الامر بالمشروط اذا علم الامر عدم الشرط واقسامه وجوب الكفارة
على من افطر في نهار رمضان ثم حصل المسقط للصوم من الاغماء او الجنون او الحيض والموت وعدمه
فمن قال بالاول اوجب الكفارة لاقدامه على افساد صوم ما صح به قبل طريان المانع ومن
قال بالثاني فلا كفارة لظهور عدم امره بصوم ذلك اليوم وهو مذهب الامامية
واحد قولي الشافعي هذا كله مع العلم ولا خلاف في جواز التكليف مع جهل الامر وقوع الشرط
وعلمه كما عرفت **الفصل الرابع** في شرائط صحة التكليف الامر اي امر الله تعالى اذ هو المقصود بالبحث
يتعلق بالمكلف بكسر اللام الامر طرفيها وهو المأمور والفعل المكلف به وهو المأمور به
والامر نفسه اما المكلف على صيغة اسم الفاعل فيشترط في حسنه اي حسن الامر منه علمه بصفة
ما يأمر به لخلق القدرة والالات التي تتوقف في امتثال المأمور به جميعها والعلم وغيرها
ان كان المكلف به ذا الالة والتمكن بحفظ الفاعل في فعله الغريب يتوقف على الالة يتمكن
المكلف منها كان حصول المكلف به منوطا لا وتيسر على كون الفعل مما يستحق به اي بسببه
الثواب بان يكون واجبا او مندوبا وغيرها مما تشتر اذ الظاهر ان هذا شرط يتعلق بالفعل المأمور به
لا بالامر ولا يشترط كون الثواب على ذلك الفعل مستحقا ويعلم المأمور انه سيفعل اي
يحصل الثواب بالايمان امتثل ولم يحبط عمله ولا يشترط ان يوصله الله تعالى بذلك التكليف الا ايصاله
الى الثواب حتى يكون قبيحا فان الغرض من التكليف التعريض للنافع كالثواب لا حصول المنفعة
من بعض ومنافع ذلك التعريض بما قدم ولا يخرج ما في العبادة من المصلحة فان قلم كون الثواب
هو الشرط الذي يتعلق به واما المكلف وهو المأمور فيشترط في حسن تكليفه تمكنه من
ايقاع الفعل على الوجه المطلوب منه لان الغرض من التكليف هو الاتيان بالمكلف به ومع انتفاء التمكن
عليه وان كان ممكنا في نفسه يمتنع الاتيان به وقد قال الله سبحانه لا يكلف الله نفسا الا وسعها
فان كلف بما يتعذر عليه الاتيان به من فعل العالم غير جائز فقد رتبه المأمور ووجب عليه ثم فعله

كان

والمكلف م

بعمله ع

كالقدرة والعقل وان كان ما يتوقف عليه الاتيان بالمأمور به من العبد كالارادة والكراهة لم يجب عليه نعم
لكن يجب عليه ان يلتزم ان يوجب عليه فعلهما باختياره ان كان ايجاب الفعل المأمور به مطلقا غير مشروط
بحصولهما لما عرفت من وجوب ما لا يتم الواجب المطلق الا به وان كان ما يتوقف عليه الاتيان بالمأمور به مما
يمتنع استناده اليه تعالى الى العبد ككثير من العلوم والالات جاز ان يفعله الشرع وان يلزمه فعله او يكون
الوجوب مشروطا بحصوله فان قيل يلزم من مقابلة هذا بما قبله ان الذى يتعلق بما يمتنع من العبد ولا يمتنع من
الله والا لحق ولم يحسن المقابلة وهو باطل لشموله قدرته جميع المقدورات قلنا عدم صحة فعل الله
لارادة العبد وكراهته ليست لعدم قدرته على ذلك بل لاستلزامه الجبر باعتبار وجوب حصول
الفعل عند وجود الارادة وامتناعه عند الكراهة وعدم صحة الفعل منه تعالى ملزوم لعدم القدرة كما فى
القبائح فانها مع قدرته عليها لا يصح منه لصارف وانتفاء الداعى واما الفعل المأمور به فشرطه
الامكان فى نفسه لما مر ويشترط مع ذلك صحته اى صحة حصوله من المكلف اذ لا تأثير لصحته اى لصحة
الفعل فى نفسه اى غير المكلف فى صحته منه اى من المكلف فانه يجرى مجرى المستحيل كالطيران بالنسبة الى
الانسان ويشترط فى صحته منه ان يكون على الاختيار خلافا للمجبرة فانه الجاء للتكليف ويشترط ايضا
ان يكون اى الفعل حسنا لما مر على ما عرفت من القبح ويشترط ايضا ان يحصل له صفة زائدة على
على الحسن تقتضى تحقق وجوده مع المنع من عدمه بان يكون فرضا او لا مع المنع من ان يكون نفلا
فلا تكليف بالمباح والمكروه ويشترط فى الواجب زيادة حسن وجه يقتضى وجوبه اذ لولا وجه
لم يصح ايجابه ويجرى مجرى تحسين القبيح وتقبيح الحسن ولهذا لو وجب كفران نعمة لم يصر ذلك الكفران
واجبا وكذا يشترط ايضا فى المندوب حصول وجه يقتضى ندبيته واختصاصهم بوجه يقتضى الندبية
كما فى الواجب للدليل المذكور بعينه واما الامر فيشترط فيه باعتبار نفسه تقدمه على وقت فعل ذلك
الفعل بحيث يتم الغرض من الامر بل ان التقدم فى دلالة على ايجاب المعارف تعجيلهم ونحث عليه
وقيام ما يحتاج اليه من المقدمات التى يتوقف عليها مما يصح دفعه على جهة الامتثال وهذا القدر من
التقدم ضرورى لتوقف الاتيان بالفعل عليه وما زاد على ذلك من التقدم فلا يجب الا من مصلحة
زائدة على المصلحة الزائدة فى الامر اذ يكفى للامر ذلك التقدم فما زاد عليه لا بد له من علة ومصلحة
وهل يشترط فى التكليف تمكن المأمور من الفعل فى حالة علمه اللازم من حين الامر المتقدم على حين الفعل
ام لا الحق عدمه اى عدم الاشتراط اذ اقتضى التقدم مصلحة للمأمور او لبعض المكلفين فيصح امر
العاجز واعلم ان ثم انه يمكن حال الحاجة يعنى حال تحقق ذلك الوقت الامر تحصيلا لما

تضمنه من

مبحث النواهى

تضمنه من المصلحة لم اولى **الفصل الخامس** فى النهى اعلم ان النهى لفظ له هى حقيقة فى
الطلب للترك على جهة الاستعلاء كما هو المستفاد من تعريف المعرف لا الامر والمعرف به
المراد بالترك هو كف النفس عن الفعل على ما سبق وبه يخرج الامر ولا يرد عليه ان ترك الزنا الا ان
الوجوب والتحريم يختلفان باختلاف الاعتبارات والحيثيات كما سبقت اشارتنا اليه فان ترك
الزنا باعتبار الاضافة الى الترك امر والى الزنا نهى وبقيد الاستعلاء يخرج الدعاء والالتماس وفيه
مباحث **الاول** صيغة لا تفعل تستعمل فى معان سبعة وليست حقيقة فى الجميع اجماعا وهل هى
حقيقة فى التحريم او الكراهة او القدر المشترك بينهما مذهب الكل ذاهب والحق ان النهى يقتضى التحريم
اى تحريم المنهى عنه فيكون حقيقة فيه مجازا فى غيره كما قلناه فى الامر من انه حقيقة فى الوجوب لانه لا يمكن الفرق
بين الامر والنهى الا فى متعلق الطلب فكان الامر دالا على الطلب الجازم اعنى المانع من النقيض كان النهى كذلك
وهو معنى التحريم والحصر المتعلق فى هذا المقام ثابت بالاتفاق فان كل من قال بان الامر دال على
الطلب الجازم قال بذلك فى النهى ايضا والحاصل انه لا قائل بالفصل بالفرق بينهما الا فى متعلق
الطلب ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب الانتهاء عما نهى عنه لما تقدم من كون الامر للوجوب
عند الانتهاء فيجب الانتهاء عنه وهو المعنى بالتحريم وفيه تأمل لان تحريم المنهى عنه انما استفيد من
الامر بالانتهاء لا من مجرد صيغة النهى والنزاع فيه وايضا لا يلزم من كون النهى فيه مقتضيا للتحريم لدلالة
كون مطلق النهى كذلك ولانه لا تبادر من الصيغة فى العرف العام عند اطلاقها هو التحريم فكذا
يذم مولاه العبد على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله لا تفعل والاصل عدم النقل ولا يدل اى النهى على التكرار
بل هو للقدر المشترك لا بعينه وبين المرة كالامر ولان قول الطبيب لا تأكل اللحم مثلا وقول السيد لعبده
لا تشرب الخمر لا يقتضيه اى لا يقتضى التكرار والنهى عن الزنا وشرب الخمر يقتضيه والمجاز والاشتراك
على خلاف الاصل فهو للقدر المشترك وايضا يصح تقييده بالدوام فيقال لا تفعل دائما وعدمه اى يصح تقييده
بعدم الدوام فيقال لا تفعل مرة من غير تكرير ولا نقض ولو كان لاحدهما لزم احدهما وذلك ظاهر وقيل
وفيه نظر اما الاول فلان المقام ربما يدل على التكرار واستفادة عدم التكرار منها الامر نفى الصيغة
واما الثانى فلما عرفت سابقا ولا يخفى عليك جواب الثانى كما سبق احتج المخالف القائل باقتضائه التكرار
بان النهى يقتضى المنع من ادخال الماهية اى ماهية الفعل فى الوجود وانما يتحقق ذلك بعدم الادخال
فى كل وقت فوجب الامتناع عن الفعل دائما اذ لو اتى بالمنهى عنه مرة لزم دخوله فى الوجود وهو خلاف
مقتضى النهى والجواب المنع من ذلك فان ادخال الماهية فى الوجود قدر مشترك بين المنع دائما

كما في الامر

والمنع وجنا ما ولا دلالة عليه الا اشتراك بما به الافتراق بإحدى الدلالات فيكون للقدر المشترك
وفيه نظر فان مقتضى الامر لما كان تحقيق ماهية الفعل من حيث هي وهو يتحقق بالمرة فلا دلالة له
على التكرار ولا على عدمه فالامر يستلزم تحصيل الماهية الفعل من حيث هي واما النهي فيستلزم الامتناع
عنها من حيث هي وذلك بدوام الامتناع فالاول اطلاق عام موجب والثاني دوام سالب اذ الفرق
بين النكرة في سياق الاثبات وبينها في سياق النهي جلي لا يحتاج الى البيان واعلم ان الحق اختصاص
فائدة دلالة النهي على التكرار ولعل الحق تبادر الدوام الى الفهم عند التجرد ولا سند لذلك الا الصحابة
ثم بين ذكرنا وضعف ما سبق من الادلة فتدبر وكذا لا يدل النهي على الفور ولا التراخي لانه انما يفهم منها
اعلم ان كل من قال بافادته التكرار قال بدلالته على الفور لانه يفيد العموم ويلزم منه الفور

**البحث الثاني** اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على اقوال خمسة الاول دلالته على فساده
شرعا لا لغة الثاني دلالته عليه لغة الثالث عدم دلالته عليه مطلقا الرابع التفصيل وهو الدلالة
عليه في العبادات دون المعاملات الخامس دلالته على الصحة مع عدم دلالته على الفساد والمختار
المعلوم ان مجرد النهي يدل على الفساد اي فساد المنهي عنه لغة وشرعا في العبادات لا في المعاملات والمراد
بها ما قابل العبادات فيشمل الايقاعات كما يظهر من تمثيلهم وكلامهم اما الاول وهو دلالته على الفساد
في العبادات فلما عرفت ان معناه فيها عدم الاجزاء فلان الاتي بالعبادة المنهي عنها لعينها او لصفتها
اللازمة لها غير ات بالمامور به اذ المنهي عنه مطلوب الترك والمامور به مطلوب الفعل ولا
يمكن اجتماعهما لاستحالة كون الشيء مامورا به منهيا عنه فيبقى في عهدة التكليف وهو المراد بعدم
الاجزاء واما الثاني وهو عدم دلالته على الفساد في المعاملات فقد عرفت ان معناه فيها عدم افادته
لاحكامها المقصودة منها فلانه لا استبعاد في ان يقول الشارع لا تبع وقت النداء وان بعت
ملكت الثمن ولو كان دالا على الفساد لكان ذلك تناقضا والتالي باطل ضرورة عدم التناقض في هذا
القول لكونه متلقى بالقبول عند العقلاء والملازمة ظاهرة ولانه لو دل على الفساد لدل اما بمنطوقه
او بمفهومه والقسمان باطلان اما الاول وهو بطلان دلالته عليه بالمنطوق فلان النهي يدل على الزجر
لا غير فلا يكون الفساد مدلولا ولا جزء معناه واما الثاني وهو بطلان دلالته عليه بالمفهوم الذي هو الالتزام
فلانفكاكه اي انفكاك النهي عنه اي عن الفساد في المعقول اي عند العقل وكذا عند العرف اذ لا امتناع عقلا
ولا عرفا ان يصرح بالنهي عن شيء من العقود وانه لا يفسد بالمخالفة بل يحصل من غير تناف بين الحكمين وذلك
دليل بين على عدم اللزوم وقد عرفت اشتراط دلالة الالتزام فانتفت الدلالات الثلاث فبطل هذا بعينه وارد

في النهي عن

اسقطت عنك

في النهي عن العبادات فيبقى ايضا لا استبعاد في ان يقول الشارع لا تصل في الثوب المغصوب فان فعلت
الفعل واتيت اللفظ لا يدل عليه بمنطوقه لانه لا يفيد الا المنع من الفعل والافساد على الاجزاء
وهما متغايران ولا بالمفهوم لانتفاء التلازم عند العقل واشار الى الجواب بقوله ولا يبقى
مثله في العبادات بان يقال كما عرفت لان الفساد فيها اي في العبادات عدم مطابقتها لامر الشارع
وذلك امر يدل دلالة النهي على ذلك ظاهر اذ المنهي عنه شرعا لا يكون موافقا لامر الشارع والفساد في
المعاملات عدم ترتب حكمها عليها بمعنى عدم افادتها لاحكامها المقصودة منها فاذا قيل هذا بيع فاسد
كان معناه انه لم يفد الملك واذا قيل هذا الطلاق فاسد كان معناه انه لم يحصل به البينونة
شرعا والنهي لا يدل على ذلك كما تقدم احتج القائلون بالدلالة مطلقا شرعا دون اللغة بان
علماء الاعصار في جميع الامصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابواب الانكحة والبيوع
وغيرها وبانه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة ويدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا
متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة
وان كان حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت الزائد من مصلحة الصحة وهي مصلحة
خالصة اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة
لخلوها عن المصلحة بل الفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة عن شيء من مصلحة الصحة
واما انتفاء الدلالة لغة فلان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي
ما يدل عليه لغة قطعا واجيب عن الاول بانه لا حجة في قول العلماء ما لم يبلغ الاجماع ومعلوم انتفائه
في محل النزاع وعن الثاني بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتيب الاثر على وجود الحكمة في الثبوت
اذ من الجائز عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت النداء مثلا مع ترتب اثره وهو انتقال
الملك واما في العبادات فهو معقول فان الصحة فيها باعتبار كونها موافقة لامر الشارع واستدل
مثبتو الدلالة مطلقا لغة بانه لم يزل العلماء يستدلون على الفساد بمجرد النهي وما هو الا لانه
يفهم ذلك لغة واجيب بالمنع من ذلك بل انما فهموه شرعا لما ذكرنا من الدليل على عدم دلالته لغة
وبان الامر يقتضي الصحة لما مر من دلالته على الاجزاء والنهي يقتضيه والنقيضان مقتضاهما
نقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد واجيب بان الامر يقتضي الصحة
شرعا لا لغة ونقول مثله في النهي ومرادكم دلالته لغة وسلم في الامر وفيه نظر فان الصحة لا
الصحة ليست الا موافقة الامر والصحة عنده كل امر هي موافقة امره وذلك مقتضى نفس الامر نعم

ثم الصحة الشرعية هو انعقاد امر الشرع والحاصل ان كل امر بحسب اللغة مع قطع النظر عن الشرع يدل على الصحة
عند الامر وهو انعقاد امره ولهذا اذا امتثل زيد لامر امره اعني نقول انه لم يفعل بالشرع وانه
هو صحيح عند ذلك الامر بذلك الامر واجيب اليه بان الاثم وجوب اختلاف احكام المتقابلات
لجواز اشتراكهما في لازم واحد فضلا عن تناقض احكامهما سلمنا لكن هو نقيض قولنا يقتضي الصحة انه
لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه انه يقتضي الفساد ثم اين يلزم في النهي ان يقتضي الفساد في الاول
من شق هذا الجواب وهو نظر لانه انما يتم على تقدير ان يراد باحكامهما النسبة الايجابية او السلبية
وليس كذلك على ما عرفت فان المراد مقتضياتها واثارها المرتبة عليهما واستدل من ذهب الى انه لا
لا يدل النهي مطلقا بانه لو دل على الفساد لما صح ان يقال نهيتك عن الربا ولكن لو فعلت لكان الملك لازم لكن
واجيب بمنع الملازمة لجواز التصريح بخلاف الظاهر كما في قولك رايت اسدا يرمي وفيه نظر تأمل
لانه انما يتم ذلك لو اراد المستدل ان القول بالنهي لا يجتمع مع التصريح بصحة المنهي عنه اما لو
اراد قولنا ان النهي نقيض لذلك القول الصريح ظ فلا يمكن منع الملازمة وما حجة من قال بدلالته على
الصحة وهو المنقول عن ابي حنيفة وتلميذه محمد بن الحسن بانه لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه
غير الشرعي واللازم منتف واما الملازمة فلان المنهي عنه اذا لم يكن صحيحا لم يكن شرعيا معتبرا
لان الشرعي المعتبر هو الصحيح واما انتفاء اللازم فلانا نعلم ان المنهي عنه في يوم النحر
انما هو الصوم الشرعي لا الامساك واشار الى الجواب بذلك واجيب بقوله وكما يدل اي النهي على
الفساد في الجملة او مطلقا لا يدل على الصحة لقوله عم دعي الصلوة خطابا للحائض ايام اقرائك
اي ايام حيضك وقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ولو كان النهي دالا على الصحة لزم صحة صلوة الحائض
ونكاح المحرمات لوقوع النهي عن ذلك مع الاتفاق على بطلان ذلك وانت تعلم بان ليس مدلول لا تبع
هذا بذلك سوى طلب الكف [illegible] اما مع لزوم الفساد او بدونه واما كون الصحة مدلوله [illegible] او النفي
تا فكلا والجواب عما احتج به انه ان اريد بالشرعي ما هو المسمى به شرعا سواء كان معتبرا شرعا ام لا
فالملازمة ممنوعة وان اريد به المعتبر شرعا فبطلان اللازم ثم فبطلان ما ذهبا اليه يكاد يلحق بالضروريات
هذا **واعلم** ان صاحب المنهاج ذهب الى ان النهي في المعاملات ان رجع الى نفس العقد او الى امر داخل فيه
او خارج عنه لازم له دل على الفساد كبيع الحصاة والملاقيح والربا وان رجع الى امر خارج مفارق كالبيع وقت
النداء فلا اذ لا يلزم من فساد المفارق للشيء فساد ذلك الشيء فان النهي عنه في هذا المثال تفويت الجمعة
ولا تعلق له بالبيع وليس بلازم له ولا بجزء منه ونقل [illegible] عن الشيخ الطوسي في [illegible] انه يقتضي الفساد في المعاملات

والعبادات مطلقا

والعبادات مطلقا والذي يظهر من عبارة كثير من محققي الاصحاب في كتب الفقه اختيار ما ذهب اليه صاحب
المنهاج **فائدة** النهي الوارد عقيب الوجوب قيل انه مثله قبل الايجاب بل نقل الاجماع
بان القائلين بان النهي للحظر انه بعد الايجاب كذلك وليس تقدم الايجاب قرينة كونه للاباحة ونقل عن
بعضهم التوقف والحق ضعفه كما تقدم في الامر الوارد بعد الحظر **البحث الثالث** المكلف ان
امكن خلوه عن كل فعل كالمستلقي الساكن بجميع اعضائه على القول ببقاء الاكوان والا كان المستلقي
فاعلا للسكون حالا فحالا فلا يكون خاليا واستغناء المكرر الباقي عن المؤثر كما هو راي جماعة من المعتزلة
والا كان حافظا لسكونه فلم يكن خاليا عن الفعل ايضا امكن مع هذين الشرطين الجمع اي جميع افعال
المكلف فيصح النهي عن جميع افعاله اي افعال المكلف والا اي وان لم يكن خلوه عن كل الافعال كما يقوله
بعض المتكلمين امتنع فيه الجمع والا كان مع تصرفه اي في ايقاع فعل [illegible] لعدم
تمكنه من تركه فلا يقبح منه فلا يجوز النهي عن الجمع لقبحه الا عنه من حيث تكليف ما لا يطاق والتمثيل
بالمستلقي لانه ابعد احوال المكلف عن ظهور الفعل والا فالقائم والقاعد والمستلقي كذلك ومن
هنا يعرف انه لو كان هناك افعال وامكن خلو الفاعل عنها اجمع صح النهي عنها والا فلا ولو كان
النهي عن الجمع الجمع بينهما فان كان الجمع ممكنا جاز النهي عنه وان لم يكن ممكنا لم يجز لانه عبث ويصح
قبح جميع افعاله اي افعال المكلف على وجه من الوجوه وحسنها على وجه اخر فالخارج من الدار المغصوبة
ان قصد به التصرف في ملك الغير كان قبيحا وان قصد به التخلص من الغصب كان حسنا و
وقد يكون الشيء مفسدة بنفسه ومنهي [illegible] على شرط فيصير النهي عنه كذلك وقد يكون الشيء مفسدة
عند عدم اخر اي تكون المفسدة مشروطة به وكذا الاخر فيكون مفسدة مشروطا بعدم
الاول كما في بيع الام المملوكة دون ولدها الصغير وبالعكس اي بيعه فيه دونها فيصح النهي عند احدهما
عند عدم الاخر على سبيل التخيير والبدل ولا يمكن القول بقبحهما معا لان المفسدة في احدهما عند عدم
الاخر فهو نوع من التفريق بينهما وهذا اي كون الشيء مفسدة عند عدم اخر انما يتم في المختلفين دون
الضدين اذ وجود كل واحد من الضدين يوجب فقد الاخر اي اللذين لا يمكن اجتماعهما وكذا
في المتماثلين دون الضدين وهما اللذان لا يمكن اجتماعهما اذ وجود كل واحد من الضدين يوجب
عدم الضد الاخر ومما يجب ان لا يكون شرطا في قبحه بل يكون قبحه مطلقا غير مشروط **واعلم** انه
قد يكون مفسدة الشيء المنهي مشروطا بوجود الاخر كما تكون مشروطة بعدمه وبالعكس اي يكون
مفسدة ذلك الاخر مشروطا بعدم الاول فيجب النهي عنه بشرط وجود الاخر كنكاح احد الاختين
فان مفسدة عند نكاح الاخرى فهو نهي عن كل منهما عند وجود الاخر ونهي عن الجمع بينهما وهو

بحث العام

بذلك

انما يعتبر في المختلفين او المتماثلين دون المتضادين فانما فرضنا كون القدرة عند عدم الاضر باشتراطها
العدم لان تجدد اقترانها به لا يكفي في ذلك الحكم كالظلم والكذب فان كلا منهما مقدرة عند
عدم الاضر كما هو مقدرة عند وجوده وتذكر ثم المقصد الرابع من مقاصد الكتاب
في العام والخاص وفيه فصول الاول في الفاظ العموم وفيه مباحث الاول في تعريف العام
وهو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فاللفظ جنس وبه تخرج الاشارة والمفهوم
والفعل فانه لا عموم له كما سيجيء وفيه اشعار بان العموم من عوارض الالفاظ خاصة وباقي القيود
فصول فبالاول وهو المستغرق لجميع ما يصلح له خرجت النكرات المثبتة سواء كانت لواحد كرجل
او لاثنين كرجلين او لجماعة كرجال فان كلا من رجل ورجلين ورجال غير مستغرق لجميع ما يصلح له بخلاف
الجمع المعرف بلام الاستغراق ويخرج ايضا اسم العدد كالعشرة فانها وان كانت صلحت لكل عشرة لكنها
ليست مستغرقة لها وان كانت مستغرقة لاحادها ثم تناول العشرات تناول صلوحيه على
البدل وبالقيد الثاني وهو قوله بحسب وضع واحد يخرج الاسم المشترك اذا اريد به جميع معانيه
المتعددة عند من يجوز استعماله فيها حقيقة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد منها كالعين
بالنسبة الى افراد الفوارة فجاز عمومه ويخرج به ايضا الحقيقة والمجاز يعني اذا اريد باللفظ
معانيه الحقيقية والمجازية عند من جوز استعمال اللفظ حقيقة في معنييه الحقيقي والمجازي صدق
عليه انه لا يكون باعتبار دلالته على هذه المختلفات عاما لتعدد الوضع وان جاز عمومه بالنسبة
الى افراد معنى واحد منهما ويخرج به ايضا نحو ضرب زيد عمرا من الجمل المذكور فيها ما هو اجزاؤها
من الفعل والفاعل والمفعول فان ذلك وان استغرق ما يصلح له لعدم خروج شيء من
المتعلق الذي يمكن ان يفيده عنه لكن لا بوضع واحد ويمكن اخراجه بقيد الصلوح اذ الجملة لا تصلح
لمعاني اجزائها وهنا يمكن جعل القيد لادخال المشترك لانه اذا استغرق جميع افراد معنى واحد ثلاثة
المطلق ولم يقيد لتبادر استغراق جميع ما يصلح له مطلقا اي بالنظر الى جميع الاوضاع فيخرج وكذا
الذي له حقيقة ومجاز وكلاهما يكون عاما باعتبار احدهما فان عمومه لا يقتضي ان يتناول مفهوميه معا
ثم ههنا نظر من وجوه الاول ان المشترك بالنسبة الى معانيه وكذا لفظ الحقيقة بالنسبة الى
ما وضع له وغيره لا يستغرق ما يصلح لهما فيخرجان بالاول كما ذكره المص في النهاية الا ان يقال
يجعل استناد اخراجهما الى القيد الثاني للتحقيق والايضاح ولا يجوز ان يراد بالاستغراق ما هو
اعم من كونه بطريق الشمول والبدل والا دخلت النكرة المثبتة سواء كان مفردا او جمعا الثاني
ان اريد بالصلوح صلوح الكلي لجزئياته اي يكون الجميع جزئيات مفهومه نحو مثل الرجال والمسلمين

المتناول للافراد

ولا الرجل

المتناول لكل فرد فرد وان اريد صلوح الكل لاجزائه اي يكون الجميع اجزاء مفهومه خرج مثل الرجل
مما الجمع من جزئياته لا من اجزائه وان اريد الاعم من ذلك دخلت اسماء العدد والتثنية مع
عدم عمومها وان اريد صلوح اللفظ للمعاني وضع لكل منها شخصيا او نوعيا انتقض قوله بوضع
واحد واجيب باختيار صلوح الكلي لجزئياته ولا يخرج مثل الرجال والمسلمين لوجهين احدهما
انه قد اشتهر بينهم ان اللام تبطل الجمعية فلا يرد النقض المذكور اذ يصدق عليهما انهما يستغرقان
جميع جزئيات مفهوميهما بعد دخول اللام والثاني ان الجمع يجب خروج نحو الجمل بالقيد الاول الثاني
ان المراد بجزئيات المفهوم ما يكون جزئيا لمفهوم نفس ذلك اللفظ او ما اشتمل عليه مفهوم ذلك
اللفظ حقيقة كالرجال والمسلمين او حكما كالنساء لانه بمنزلة الجمع للفظ مرادف المرأة ولا يرد
النقض بدخول مثل العشرة لانه متناول لجميع الاحاد التي كانت من جزئيات مفهوم الواحد الذي
تضمنه العشرة وليس متناولا لجزئيات مفهوم نفس لفظ العشرة ولا ما اشتمل عليه ذلك اللفظ حقيقة
وذلك لان العشرة ليست بمنزلة الجمع للفظ مرادف لفظ الواحد ولهذا لم يصح اطلاقه على زيد من غير
كما على النقض فيهما الثالث ان المص قال بعموم المفهوم كما سيجيء مع ان ذكر اللفظ في الحد اخرجه
كما عرفت فلو قال [illegible] باللفظ ما او الذي لا يخل ولا يلزم دخول الفعل ونحوه لخروجه بقوله يستغرق لان
الفعل كصلاة النبي داخل الكعبة لا يستغرق الافراد مثل الفرض والنفل لانه خارجي متشخص نعم يمكن ان
يق لما لم يكن المص من القائلين به لان المفهوم لم يحتج الى اخراجه وفيه تامل الرابع انما قيل النكرات
المثبتة لان النكرات المنفية داخلة في تعريف العام الحقيقي لكونها حقيقة لاستعمالها فيما وضعت
له بالوضع الشخصي فهو فرد مبهم غير ان انتفائه لا يمكن الا بانتفاء كل فرد وقد صح الحقيقة بانها
حقيقة كذا قال البدخشي لقائل ان يقول ان لم تستغرق الجميع لم يكن عاما وان استغرقت يكون
مجازا اذ تناولها لما يصلح له وهو كل فرد على البدل بسبب احدى الدلالتين يعني المطابقة والتضمن
وهو المعنى بالاستغراق وليس بالوضع الاصلي والجواب ان تناولها المذكور بدلالة الالتزام
بمعونة النفي ولا يخرج اللفظ المستعمل فيما وضع له كالفرد المبهم ههنا بافادته المدلول الالتزامي
عن كونه حقيقة اذ المراد باستغراق اللفظ تناوله لما يصلح له بحسب الدلالتين اعني المطابقة والتضمن
وقولنا باحدى الدلالتين ليس متعلقا بالتناول بل بالصلوح كقوله بحسب وضع واحد والنكرة
المنفية يصدق عليها انها متناولة لجميع ما يصلح باحدى الدلالتين كدلالة المطابقة مثلا وان كان التناول
بالالتزام تامل ولو سلم انها مجاز فكان الوضع عند الاطلاق لا يتبادر النوعي ولو سلم فالتعريف
للعام الاعم ههنا حاصل ما ذكره وما ذكر تعريف العام ادخل فيه بذكر الفرق بينه وبين المطلق

تتميماً للتمييز وزيادةً للوضوح فنقول وفرق كبير بينه وبين العام وبين المطلق لان المطلق دال على الماهية
من حيث هي هي لا تقبل وحدة ولا تعدداً والعام يدل على الماهية باعتبار تعددها وتوضيح ذلك ان كل
شئ متحقق في الاعيان او متصور في الاذهان فان له ماهية وحقيقة يتميز بها عما عداه وبه يكون
هو هو لا بما يشاركه فيها غيره ثم تلك الحقيقة قد تعرض لها عوارض وتتصف بامور وتلك العوارض
والامور غير داخلة في الحقيقة بل خارجة عنها والمفهوم من تلك الحقيقة يكون مغايراً للمفهوم من
تلك الامور سواء كانت تلك الامور من اللوازم او من العوارض المفارقة وسواء كانت ايجاباً
او سلباً فالمطلق هو اللفظ الدال على تلك الحقيقة من حيث هي لا باعتبار كونها واحدة او كثيرة او عامة
او خاصة بل ولا من حيث هي مجردة عن تلك الاعتبارات فان اعتبار تجردها مغاير لاعتبارها
من حيث هي هي فالماهية من حيث هي هي لا واحد ولا كثير ولا عام ولا خاص بل هو صالح لعروض هذه
الامور فرضاً فاللفظ الدال على الماهية ان كان اخذ من حيث هو كان مطلقاً وان اخذ باعتبار عروض
العموم كان عاماً ان لم تكن الكثرة معينة وكانت شاملة لجميع جزئياته وان كانت معينة فهو اسم
العدد وان لم تكن معينة ولا شاملة فهو الجمع المنكر وان اخذ من حيث اخذ اشير به لوحدة معينة
فهو المعرفة سواء كانت دلالته على التعيين بحاله في التشخص كالعلم واسم الاشارة والمعرف بلام العهد والمضاف
المعرفة لانه لوحظ في اصل وضعه العهد وكذا الموصول او لا كالعلم وان كانت غير معينة فالنكرة وهو
الشخص المنتشر فاذن العام اخص من المطلق والفرق بين المطلق والنكرة ظاهر هنا من كلام المص من ان
جعل المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي هي نظر اذ الاحكام انما تتعلق بالافراد دون الحقيقة كما ذكره
الفاضل البدخشي بان تعلق الاحكام بالحقيقة من حيث هي هي غير غريب لتحققها في ضمن الافراد كما في الكلي
كما سيجيء وكونه حقيقة كذا وكذا بالنظر الى القرينة لا باعتبار الذات وانما الممتنع تعلقها بشرط
ان لا تكون في ضمن الفرد وما ذكره هذا الفاضل حق حتى انهم صرحوا بان المحكوم عليه اولاً و
بالذات في الحقيقة انما هو الحقيقة لا بشرط اذ هي الموجودة في الذهن واما الافراد فانما الحكم على الافراد
عليها بالسراية لاتحادها مع هذه الحقيقة التي هي المحكوم عليها في الحقيقة وذكروا ان تلك الافراد ليس
مصدوقاتها فكيف يكون محكوماً عليها وهذا التحقيق هو المنقول عن الفاضلين المتأخرين المحقق
الدواني وصدر الدين محمد الشيرازي ولا يخفى عليك انه ينبغي ان يراد بتحققها في ضمن
الافراد لاتحادها مع تلك الافراد كما ذكرنا اذ هو مقتضى الحمل فان الكلي الطبيعي موجود في الخارج عند
المحققين بوجود الفرد لا في ضمنه لانه لو كان جزءاً من افراده في بعض المواد الا انه جزء عقلي لا جزء خارجي
والجزء العقلي محمول مقتضاه الاتحاد في الوجود مع ما يحمل عليه من الافراد الموجودة فهي موجودة بعين

وجودها الا في ضمن

الاول

وجودها الا في ضمن وجودها كما لا يخفى ثم ههنا مباحث ذكرها البدخشي واجاب عنها
ان النكرة في قولك الذي ياتيني فله درهم كل افرادها مع عدم دلالتها على الماهية مع وحدة معينة
وكذا المعرف بلام الاستغراق كذا ذكر العبري قال البدخشي وانا اقول ذو اللام المستغرق
عام وكذا النكرة هنا لا تصير بعضها عامة مع كل منها وحدة مجموعية فان قلت فيلزم كون النكرة
المنفية معرفة وكذا مثل لا رجل يأتيني قلنا نعم ولا يمكن اعتبار الوحدة المجموعية فيها ليست بمعينة
اذ المراد ما لوحظ فيه التعيين بالوضع وذا انما يكون في المعارف فان قلت ان اريد الوضع الشخصي
فالوحدة المجموعية في النكرة غير مستفادة منه وان اريد النوعي ورد النكرة المنفية قلنا لوحظ
تعيين الوحدة الفردية في النكرة منفية بخلاف الوحدة المجموعية فانها غير متعينة بالوضع بخلاف
النكرة المنفية الثاني ان المعرف بلام الاستغراق ونحوه عام ومعرفة مع انه جعل كل منهما قسيماً
للاخر والجواب ان هذه اقسام متداخلة والتباين بالاعتبار فالرجال باعتبار الوحدة المجموعية
المعينة معرفة وباعتبار استغراقه عام الثالث ان المعرف بلام الجنس في قولنا الرجل خير من المرأة
مطلق على هذا التقرير اذ المراد منه الماهية لا بشرط فيلزم ان لا يكون معرفة لان الماهية بشرط شئ والجواب انه
معرفة لاعتبار الوحدة المعينة النوعية فيها اذ المراد بالوحدة ما هو اعم من الشخصي والنوعي والجنسي
على ما صرح به بعض الافاضل ولا نسلم ان المراد الماهية لا بشرط بل الماهية باعتبار حضورها
في الذهن كما ذكره التفتازاني في الفرق بين الرجعي ورجعى الا انه يبقى ان يرجى بلدها
الحقيقة مطلقاً مع قطع النظر عن الحضور الذهني فان تحقق فيلزم ان لا يكون نكرة ويمكن
ان يتحمل انه مطلق من حيث الدلالة على نفس الحقيقة نكرة باعتبار عدم الحضور الرابع
انه جمع عرضاً بطل المعرفة نحو الرجال وظن النكرة نحو رجال اذ لا وحدة فردية فيه
ولا مجموعية بخلاف الرجل والرجال ورجل ورجال والجواب ان المراد المجموعية الاجتماعية
فان قلت فخ اسماء العدد اعلام المعرفة والنكرة فلا يبقى قسماً اخر قلنا الملاحظ
فيها ليست الوحدة الاجتماعية من حيث هي بل الوحدات المحصورة التي تعرض الاجتماعية
عليها الخامس ان الرقبة في قوله تعالى تحرير رقبة مطلق مع القطع بان المراد فرد من
افراد الرقبة غير معين لشئ من العوارض وهذا منافٍ لجعل مطلق الحقيقة من حيث هي كما
اشار التفتازاني ويمكن ان يتحمل بان لا نسلم القطع بذلك لم لا يجوز ان يراد الحقيقة
وتلزم الفردية ضرورة التحرز ولو سلم فارادة الفرد باعتبار انه تحقق في ضمنه

بتجوز

ان يقع

الحقيقة لا يخرج اللفظ عن كونه معرفا بمعنى انه موضوع للحقيقة من حيث هي تلك الحيثية بالحق
بالتنكير على من جاءني رجل ولا حصاء انه موضوع للاحاد جنسيته كما نص عليه في شرح المفصل
لا للحقيقة المخلوطة في الذهن والا لما بقي فرق بينه وبين اسامة مع تصريحهم ان اهل اللغة فرقوا
بخلاف اللام الان يقال بانه وضع اسد للحقيقة من حيث هي واسامة لها باعتبار حضورها
في الذهن والعموم من عوارض الالفاظ سواء كانت حقيقة او مجازا اتفاقا فاذا قيل هذا اللفظ
عام صدق على سبيل الحقيقة وان استعمل العموم في المعاني كعم الخصب وعم المطر
عم المطر اي يقال هذا المعنى عام مجاز على الاصح واليه ذهب المحققون منهم السيد المرتضى وابو الحسين
البصري والغزالي بدليل استواء سبق اللفظ الى الذهن عند اطلاق لفظ العام ولو كان
حقيقة في المعنى كما ذهب اليه قوم او في القدر المشترك بينه وبين اللفظ كما اختاره ابن الحاجب
لم يتحقق ذلك السبق ولقائل ان يقول ان هذا السبق انما هو في مخاطب اهل الاصطلاح دون
اهل اللغة بل السبق عندهم عند اطلاق لفظ العام انما المعنى او القدر المشترك فان
كان المتنازع فيه هو الاتصاف عند اهل اللغة فالظاهر انه حقيقة والسبق المدعى فهذا المقام
ثم وان كان عند اهل العرف الاصطلاح فالظاهر انه مجاز لتحقق السبق المدعى بثبوته كذا قيل هنا
واعلم ان بعض الفضلاء اشار الى ان النزاع بين العلماء الاعلام في بيان ما يطلق عليه اللفظ في
للعقليين بل هو بحث لا طائل تحته لا ما يليق الاشتغال به انما هو اللائق بالبحث والنزاع انه هل
يكون هناك امر واحد يحمل على كثيرين بالحمل الايجابي ام لا وظاهر انه لم يتحقق لو وجد في الخارج
ما يتصف بالعموم بذلك المعنى نعم لو ثبت وجود الطبائع في الاذهان لثبت مفهوم متصف
به من حيث الطبيعي فالنزاع فرع النزاع في الوجود الذهني هذا تحقيق مراده فهذا المقام
على ما اشار اليه بعض الاعلام تامل وقيل لا يستحق لفظ العام على المعنى لا حقيقة ولا مجازا البحث
الثاني الحق ان العموم صيغة تدل عليه بالوضع حقيقة واستعمالها في الخصوص مجاز وانت خبير
بانه لا يتصور نزاع في امكان التعبير عن العموم بالالفاظ المركبة اذ لا شبهة فيه مثل كل رجل وجميع
الرجال ونحو ذلك انما النزاع في الصيغ المخصوصة الدالة عليه هل هي موضوعة له ام
لا وما اختاره المصنف هو مذهب الاكثر وقال قوم الصيغة حقيقة للخصوص وفي العموم مجاز و
قال اخرون بالاشتراك ونقل عن الاشعري وقال بعض بالوقف في الاخبار والاوامر والنواهي
ونقل ايضا عن الاشعري الوقف مطلقا وهو ان الصيغة الدالة على العموم بالوضع اما ان يتناو

العقلاء

الاستفهام

العقلاء وغيرهم وهي كل وجميع وما يتصرف منهما وكذا لفظ عامة وكافة وقاطبة واي كل
كقولهم اي عبد رايت واي ثوب لبست وفي المجازاة مثل اي عبد اكرمك فهو حر
واي ثوب اعجبك نحو لك او اختص بالعقلاء كمن في المجازاة كقوله من يتق الله ومن يتوكل على الله
فهو حسبه وفي الاستفهام كقوله تعالى من انباك هذا وتكون من موصولة وموصوفة لكنهما ليست
للعموم لانها قد تكون للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمع اليك ومنهم
من ينظر اليك وافراد الضمير وجمعه نظرا الى اللفظ والمعنى لانه وان كان للبعض لكن البعض
متعدد او يختص بغيرهم اي غير العقلاء وهو اما ان يتناول جميع ما عداهم كما في المجازات
[illegible] انهم لغير العقلاء المتقول قال اشتريت والسماء وما بناها او يتناول البعض وهي
متى فانه يختص بشمول الازمنة واين فانه يختص بشمول الامكنة وحيث مثل وما اتاكم الرسول
فخذوه وما منعك ان تسجد ومتى هذا الوعد واين تذهبون واين تذهب اذهب ولا يخفى ان
كون اسماء الاستفهام للعموم غير واضح والذي قيل في توجيهه انه اذا قيل من ابوك كان معناه ازيد
ابوك ام عمرو ام بكر الى غير ذلك اختصارا عن التطويل المتعذر بل فيه بحث لان تناولها
لزيد وعمرو وغيرهما في هذه الصورة ليس دفعة كما هو المعتبر في شمول العام بل على البدل وليس
بحسب الدلالة بل بحسب الاحتمال واي فرق بين من ابوك وادخل السوق فانه في معنى ادخل اما
سوق الامير او الوزير او غيرهما عدل الى ذلك عن التطويل واجيب بان تناول من لزيد وعمرو
وغيرهما دفعة لا على البدل الا انه على سبيل التردد دون الجزم وكذا تتناول لها بحسب الدلالة
على نحو التردد لا على الاحتمال وفرق بينهما ثم لانه لا يخرج عن دنه وربما يحقق هذا انهم جعلوا معيار
العموم صحة الاستثناء كما ستعرف وهو صحيح ههنا مثل من جاءك الا زيدا اذا عرفت هذا
فجميع ما ذكر من الصيغ فالعموم ثابت فيه لغة بنفس اللفظ من غير انضمام شيء اخر اليه وقيل
يتوقف على البناء المحقق في الدلالة على الاستغراق الى انضمام لفظ الى لفظ اخر كلام الجنس
الذي لم تكن قرينة العهد مع الجمع سواء كان لقلة او كثرة واشار بقوله لام الجنس الى ان الاستغراق
متفرع على الجنس والدليل على عمومه سواء جاز الاستثناء الا مع الحمل على ما سيجيء ان التعريف
باللام قد يكون لنفس الحقيقة نحو الرجل خير من المرأة وقد يكون لحصة معينة منها واحدا او اكثر نحو
جاءني رجال فقال الرجال كذا وقد تكون لحصة غير معينة لكن باعتبار عهد بينها في الذهن
مثل ادخل السوق حيث لا قرينة العهد الخارجي وقد يكون لجميع افرادها مثل ان الانسان

ادخل م

عبيد الجاهم

لنوحش واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتعين في كلام المحقق الصوى
ما يقصد من اللفظ فهو في الاول لتعريف الجنس وفي الثاني للعهد الخارجي وفي الثالث العهد
الذهني وفي الرابع للاستغراق الافراد وهو المعنى بالعموم اذ عرفت هذا فنقول الاصل الراجح
في المعرف باللام هو العهد الخارجي لانه يفيد حقيقة التعيين وكمال التعيين ثم الاستغراق
لتقدير الحكم على الطبيعة من حيث هي بلا اعتبار الافراد وفي هذا العهد الذهني على دعوى القرينة
البعضية بالاستغراق والعموم هو المحكوم عند الاطلاق عند عدم العهد الخارجي حتى صار في
الجمع اذ الجمعية قرينة القصد الى الافراد كما نقل عن الفاضل التفتازاني وفيه كلام سيجيء
او الاضافة بالجر عطف على اللام الجنس اي وكذا الاضافة مع الصلة كما حقق لم نعم في حرف القائل
بخلافه عن امرء وجمع الجمع اذا لم تكن للعهد كعبيد احرار واولادنا اكبادنا وكفهم
حرف السلب كما وما ولن ولم وليس ولا مع النكرة اي وقوعها في سياقه سواء كانت معه او مقدرة
وسواء باشرها او باشر عاملها مثل ما احد قام او ما قام احد فاذاك للعموم وفيها كلمت
وهو الذي عليه علماء البيان على المعرف باللام على الاستغراق مجاز يفتقر الى قرينة وانما هي
حقيقة في الطبيعة والعهد الخارجي وما هنا يخالف ذلك وايضا قد ذكر صاحب المفتاح ان
المعرف باللام في مقام الخطابي يدل على الاستغراق دون البرهاني وان النكرة في الاسياق
النفي انما تدل حقيقة على نفي الفرد المنتشر ونفي الطبيعة من حيث هي ويلزم منه نفي جميع الافراد
الذي هو العموم عقلا قال الاصفهاني هذه من صيغ العموم بمعنى كونها حقيقة فيه مطلقا غير ما يعم ولا اظهر
ان يفيد العموم اما ان يفيد بلفظ نفسه من غير قرينة كالكلمات التي للاستفهام والشرط والموصول
او مع قرينة في الاثبات كالجمع المحلى باللام ومثل المضاف جمعا او اسم جنس مفرد على قول او مع
قرينة في النفي كالنكرة في سياقه كلها تفهم من المنهاج **واعلم** ان الموصوف بحرف الذين من ادوات
العموم وهو مثل المعرف باللام في محتمل للمعاني الاربعة وكذا المضاف الى المعرفة قال
الشريف في حاشية المطول الاقسام الاربعة اعني العهد الخارجي وتعريف الجنس والاستغراق
والعهد الذهني جارية في المضاف الى المعرفة على نحو جريانها في المعرف باللام والموصول وقد يستفاد
العموم من العرف كما يستفاد من الوضع اللغوي مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فانه لغة
لا يفيد الا حرمة شيء ما من الامهات لكنه يوجب عرفا حرمة جميع الاستمتاعات المتعلقة
لقضاء الشهوة عنها كالوطء والتقبيل والنظر واللمس بشهوة او يستفاد العموم من العقل كدليل
الخطاب

الخطاب عند من يقول به مثل في سائمة الغنم زكوة فانه يقتضي نفي الزكوة عن كل ما عدا السائمة
**واعلم** ان المراد بالعموم في قوله وقد يستفاد الخ الا العموم اللغوي وهو مطلق الشمول
لا الاصطلاحي اي كون اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له بالوضع من غير حصر كما يستفاد من تتبع
النقل ومنع السيد المرتضى من دلالة الصيغ المذكورة على العموم وذهب الى اشتراكها بينه وبين
الخصوص وهو مذهب الواقفية لنا ان للعموم صيغة تدل عليه بالوضع حقيقة فيه خاصة انه
لو لم تكن الصيغ المذكورة للعموم لكانت اما للخصوص خاصة او لهما على سبيل الاشتراك او لواحد
منهما والكل باطل لانه لو كان قوله من دخل داري مثلا للخصوص لما حسن الجواب بالعموم حين السؤال
مثلا لو يجب به مطابقة الجواب للسؤال والتالي باطل فانه يحسن جوابه بذكر كل واحد ولو كانت
للاشتراك بين العموم والخصوص لما حسن الجواب قبل السؤال عن كل محتمل اي كل مرتبة من مراتب
الخصوص التي يحتملها اللفظ لكن من المعلوم ان ذلك حسن من دون السؤال بل السؤال مستقبح
وكذا لو كان من دخل داري اكرمه مثلا لما حسن الامتثال مثل السؤال عن كل فرد فرد لكنه يحسب
حتى انه لو ترك اكرام بعض الداخلين لذم ولما حسن الاستثناء الذي هو اخراج ما لولاه لدخل ولكن
كان من لسانها هنا الخصوص لكنه يحسن استثناء كل واحد من صنف من اصناف العقلاء مثل الا الجهال
والا الطالحين وهذه الادلة دالة ايضا على عمومي اي دائر وضعي واما كونها عموم صيغة لشيء منها
فقط بالاجماع على عدمه قلت يمكن الاستدلال قال ان دعم وفيه نظر لاحتمال كونها موضوعة
للقدر المشترك بين العموم والخصوص فمع منع الاجماع على عدمه قلت يمكن الاستدلال بحسن الجواب
قبل الاستفهام على نفي الاشتراك المعنوي ايضا ويلحق به بالاشتراك الاشتراك معنى ناظر
ولو لم يكن لفظ كل للعموم لما ناقض قام كل انسان ما قام كل انسان فان الاول على ذلك التقدير
هو الدال على الايجاب الجزئي والثاني هو الدال على السلب الجزئي انما قاد من المعلوم ان الجزئيتين
لا يتناقضين ولكنهما متناقضتان عرفا ولهذا يستعمل كل منهما في تكذيب الاخر بينهما تناقض لغة و
لا يلزم النقل المخالف للاصل فلا بد ان يكون كل للعموم ليكون هنا الثبوت كل فرد فرد ولانهم ادلوا
عن العموم الى هذه الصيغة وذلك اية كونها موضوعة له وكذا لفظ جميع اي مثل كل لاشتراكهما
في الدليل الدال على العموم وفيه تأمل فان لفظ جميع ظاهره المجموع من حيث هو المعبر عنه بالكل
المجموعي لا كل واحد المعبر عنه بالكل الافرادي وعلى هذا لا تكون للعموم الذي هو المعنى باستغراق
اللفظ جميع ما يصلح له صلوح الكلي للجزئيات لا الكل للاجزاء فان لفظ جميع انما تستعمل ما يصلح

له بالطريق الثاني نعم ان صح استعماله بمعنى الكل الافرادي كان كلفظ كل والنكرة المنفية نقيض
المثبتة الجزئية فقولنا لا رجل في الدار نقيض لقولنا رجل في الدار الذي هو موجبة جزئية اتفاقا
ونقيض الايجاب الجزئي سلب كلي فيكون الاول سالبة كلية والا لما تحقق التناقض بينهما عرفا
فيكون للعموم وهو المطلوب ايضا لو قيل ما ضرب زيد الا احد فهم منه العموم حتى لو ضربه واحد لعد كاذبا
والتبادر دليل الحقيقة احتج السيد المرتضى ره على الاشتراك اي اشتراك الصيغ بين العموم
والخصوص بوجهين الاول حسن الاستعمال في كل منهما وذلك دليل الحقيقة كونه حقيقة لما تقدم
والثاني حسن الاستفهام فانه يحسن منا ان يستفهم من اللافظ هل هو مراده بكل
واحد من هذه الصيغ العموم او بعض ولو كان حقيقة في احدهما خاصة لتبادر فهمه فطلب الفهم بعد ذلك
عبث والجواب بالمعارضة وهو ان صحة الاستثناء تدل على عموم كل ما ادعيناه عموما اذ الاستثناء
اخراج ما يجب اندراجه لولاه ولهذا لم يصح الاستثناء من الجمع المنكر اذ لا مانع فيه من علم
الاندراج مع انه لا يصح فيه اتفاقا وهذا قال في قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا انه ليس
للاستثناء وعلى الا على غير في الوصف فيكون اخراج ما لولاه لدخل وذلك مستلزم للعموم وكذلك
ان كل واحد من الصيغ المدعى كونها للعموم يصح استثناء اي فرد من الافراد التي يصح عليها اتفاقا
فلولا كونها للاستغراق لما صح ذلك لا يقال هذا منقوض بالعدد لصحة الاستثناء فيه مع انه
ليس بعام كما مر بيانه لانا نقول الدال على العموم جواز استثناء بعض ما يصلح له اللفظ صلوح الكلي
للجزئيات لا الكل للاجزاء على ما تحقق ذلك مرارا والمستثنى من العدد ليس جزئيا لموضوعه
والجواب بالحل عن الاول ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة بل قد يوجد مع المجاز فيكون اعم منهما
فلا يصح الاستدلال به على الحقيقة لعدم دلالة العام على الخاص وفيه نظر لانه مع ضم المقدمة القائلة
بان الاصل في الاستعمال الحقيقة لا وجه لهذا الجواب والوجه في تقريبه ان يقال الاصل اذا كان
الا لم يدل دليل على خلافه وقد دلت الادلة السابقة على كونها حقيقة في العموم فيكون استعمالها
في الخصوص مجازا لكونه اولى من الاشتراك وعن الثاني ان حسن الاستفهام لا يدل على الاشتراك
لانه قد يحسن لا لاجل كون اللفظ مشتركا بل لتحقق ارادة المتكلم الحقيقة للفظ دون المجاز اي دون
ان يريد مجاز اللفظ فانه اذا كان اللفظ مفردا وله معنى مجازي فانه يحسن الاستفهام لدفع ارادة
المجاز وتحقق ارادة الحقيقة مع انتفاء الاشتراك هنا **البحث الثالث** في مسئلة اختلف
فيها اي في كونها خاصة منها المفرد المعرف بلام الجنس اي بلام الاستغراق فانا قال بلام الجنس

لكن

من الفاضلين

لكن من متعرفاته كالانسان والفرس ليس للعموم خلافا للجبائي والمبرد وجماعة من الفقهاء وجمع
كابن الحاجب وصاحب المنهاج والشيخ ابي جعفر الطوسي ره من اصحابنا كما نقله المحقق الشيخ
دلالة اكلت الخبز وشربت الماء عليه اي على العموم اذ لو دل عليه لفهم السامع منه معنى العموم وليس
كذلك لقطعه بانه ليس بمراد مع قطع النظر عن القرينة لانا نعلم جزما ان السامع لا يفهم العموم من ذلك
اللفظ ولا يحكم بانه مفاد هذه العبارة وذلك فيه نظر لانه راجع وجعله دعوى السامع عاما
الكتاب هكذا لو كان للعموم لم يحسن ان يقال اكلت الخبز وشربت الماء والتالي باطل اتفاقا فكذا
المقدم والملازمة ظاهرة قال وفيه نظر للمنع من الملازمة لان التجوز هو استعمال اللفظ في غير موضوعه
لعلاقة شائع وبالخصوص مع تحقق قرينة دالة عليه كما في هذا القول فان علم عدم تمكن القائل
من اكل جميع اخباز العالم وشرب جميع مياه البحار والانهار والعيون معلوم لكل عاقل
وذلك قرينة تمنع من فهم ارادة العموم انتهى قلت ويمكن دفعه بان معنى العموم هنا اكل جميع
جزئه لامتناع ارادة جميع ما ذكر على ما ذكر وكذا انه لاستحالة في ان يكون منه جميع جزئه فلا يتحقق
ثمة قرينة تنفي ذلك وعدم تاكيده بالجمع عطف على عدم دلالة اكلت اي وعدم تاكيد اي
تاكيد المفرد المعرف بلام الجنس بالجمع اي بصيغة الجمع فلا يحسن ان يقال جاءني الفقيه اجمعون
ولا رايت العالم اجمعين وعدم وصفه به اي بالجمع فلا يقال جاءني الفقيه العلماء الفضلاء ولو
كان للعموم لصح تاكيده بالجمع ووصفه به واعترض بان المفرد الداخل عليه حرف الاستغراق
بمعنى كل فرد لا مجموع الافراد فلهذا امتنع وصفه وتاكيده بالجمع احتج القائلون بافادة الاستغراق
بوجهين الاول انه قد يرد وصفه بصيغة الجمع فيكون للاستغراق مثل اهلك الناس الدينار البيض
والدينار الصفر الثاني قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا والاستثناء دليل العموم
كما تقدم واشار الى الجواب عنهما بقوله وقولهم اهلك الناس الدينار البيض والدينار الصفر
مجاز لعدم اطراده فانه لا يقال اهلك الناس الفرس السابق والجارية الحسنا كما لا يطرد
صحة الاستثناء في مثل قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا فلا يقال رايت الرجل الا المؤمنين
لكن لما كان الخسر لازما لجميع افراد الانسان الا المؤمنين في الواقع جاز الاستثناء المذكور لذلك
لا لاقتضاء الصيغة هذا وقد قال بعض محققينا المعاصرين لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف
العموم في بعض الموارد حقيقة وكيف ودلالة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها
مما لم يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره كان مجازا

سيجيء من صاحب المعالم ره

الشرعية

على حد صيغ العموم التي هي هنا نشأها كما واذا عرفت هذا فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام
غالبا على ارادة العموم من المفرد المعرف باللام حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا
وقوله صلى الله عليه وسلم اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونظائرها ووجوب قيام القرينة على ذلك انما هو لان
الادلة الحجية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما يعلم انما ذكر
اما ان يراد الوجود الحاصل لجميع الافراد او لبعض غير معين لكن ارادة البعض تنافي الحكمة اذ لا معنى
لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربا وعدم تنجس فرد ما من الماء الكر مع عدم تعين الماء المتنجس ذلك من
موارد استعماله في الكتاب والسنة فتعين فهذا كله ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم ار احدا
تنبه لهذا التحقيق سوى المحقق الخوانساري انتهى قلت هذا الكلام جيد لكن العموم في ذلك ليس من الوضع
لمفرد اللام وانما هو من القرينة اذ العرف حاكم بان المواضع التي هي بيان للاحكام الشرعية
بمنزلة القواعد الاصولية التي تعتبر فيها الكلية كما عرفت في تحصيل العلوم فيتبادر عند ملاحظة ذلك
الفهم من امثال تلك الالفاظ العموم سواء كان اللفظ مفردا او جمعا وسواء كان معرفا باللام او منكرا
قال الله تعالى حرم عليكم بيع المتجانسين مع التفاضل حرم كل بيع هو كذلك ومن ذلك قوله تعالى اذا قمتم
الى الصلوة فاغسلوا وامثال ذلك والاصحاب وان لم يصرحوا بهذا التحقيق لكن معلوم من لاحظ
استدلالاتهم على الاحكام الشرعية كما هو مذكور في كتب الفقهية ومنها اي ومن المسائل التي
اختلف فيها الجمع المنكر في الاثبات مثل رجال ليس للعموم عند المحققين خلافا لهم اي لابي علي
الجبائي لصحة تقسيمه الى انواعه لصدق رجال على ثلاثة واربعة وخمسة وهكذا ومورد التقسيم مشترك
بين هذه الاقسام ومغاير لها فلا يدل على العموم ولاحتماله كل انواع العدد على البدل فيمكن وصفه
باي عدد كان فوق الاثنين او يحمل على البدل كسائر الجموع على التمام المراد لا يكون مستغرقا
للجموع كالنكرة المنفية بالنسبة الى كل فرد وحاصله انا نقطع بان رجالا بين الجموع وصلوحه لكل عدد
بدلا كرجل بين الواحد فصلوحه لكل واحد فكما ان رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من الوحدان وجب ان لا يكون
رجالا للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد وايضا لو قال له عندي عبيد صح تفسيره باقل الجمع وهو
الثلاثة اتفاقا ولو كان ظاهرا في العموم لما صح ذلك لانه نقض للمقر به الكل والمعترض عنه الا انه لقيام
القرينة العقلية وهو استحالة ان يكون عنده جميع عبيد الدنيا وجوابه يعلم مما سبق وقد ذكرناه
في هذا المقام وانما قيدنا الجمع بالمنكر لان الجمع المعرف باللام لا يعرف خلاف بين اصحابنا في افادته العموم
اتفاقا على ما حيث لا عهد وهو مذهب المحققين من مخالفينا وخالف شاذ لا يلتفت اليه واحتج الجبائي بانه يصح الاطلاق

اطلاقه على كل عدد

لا يلزم من

الاطلاق على كل عدد فوق الاثنين والاصل فيه الحقيقة فيكون مشتركا فيحمل على جميع حقائقه وجوابه انه
صحة الاطلاق الاشتراك لفظا بل يجوز كونه للقدر المشترك وهو ما فوق الاثنين ولا يلزم كونه
حقيقة في المستغرق الذي هو احد انواعه لعدم دلالة العام على الخاص بل العدد حتى دلالة ان
يقول يحمل على الكل لرجحانه على كل ما سواه من المراتب واشتماله على الجمع ولا يلزم الترجيح بلا مرجح
قلت يلزم اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ثم نقول واقل ما يصدق عليه صيغة الجمع حقيقة ثلاثة
والمراد من صيغة الجمع مثل رجال ومسلمين وضربوا واضربوا لا لفظ جمع وهو ج م ع لصدقه فيهما
على الاثنين اتفاقا وانما كان ثلاثة للفرق لغة بين صيغة الجمع والتثنية فانهم قالوا في الجمع رجال
وفي التثنية رجلان ولو كان لفظ الجمع صادقا على التثنية لما كان للفرق معنى وفيه نظر فان
كون صيغة الجمع حقيقة لما زاد على اثنين دون صيغة التثنية على اثنين كاف في الفرق مع حسن الخطاب
كما قال المصنف في شرحه والاظهر ان يقال انه يسبق الى الفهم عند الاطلاق صيغة الجمع بلا قرينة الزائد
على الاثنين وذلك دليل الحقيقة فان التبادر علامتها كما ان علامة المجاز تبادر غيره
ولامتناع النعت فهو باب الجمع عطف على الفرق اي ولامتناع نعت احدهما بما يدل على
الاخر اي ولامتناع الوصف للمثنى بما يدل على الجمع وبالعكس فلا يقال الرجلان العلماء ولا الرجال
الفاضلان وامتناع اتصاف الجمع بما يدل على المثنى فلا يقال الزيدون الفاضلان واختلافهما اي اختلاف
التثنية والجمع في الضمائر فلا يقال الرجلان قاموا ولا الرجال قاما وفيه نظر لان الصفة تابعة
للموصوف لفظا وكذا الضمير كما ذكره في شرحه ورد بانه لو وصف الصورة عاقلين ووصف المفردات
المتعاطفة بالواو بلفظ الجمع دون التثنية ووصف المفرد من المتعاطفين بلفظ التثنية دون
الجمع وكذا في الضمائر وفيه تامل اذ قد تقرر عندهم ان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فتعاطف
المفردات بمنزلة الجمع في الصورة وتعاطف المفردين بمنزلة التثنية وفي صورتها احتج
القاضي وابو اسحاق على ان صيغة الجمع تصدق على الاثنين حقيقة بقوله تعالى وداود وسليمان
اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين وضميرهم راجع الى سليمان
وداود وقوله تعالى فاذهبا باياتنا انا معكم مستمعون والمراد موسى وهارون وقوله تعالى
ان كان له اخوة فلامه السدس مع ان الحجب يتحقق بالاخوين اجماعا فيكون المراد بالاخوة
الاخوين حقيقة وبقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب عن الاول انه اي الحكم مصدر
يصح اضافته الى الفاعل والمفعول فهو هنا مضاف الى الفاعل وهو الحاكم والمحكوم له

الفاضلون [illegible]

وهو المحاكاة فكانوا ثلاثة فالضمير لثلاثة لا لاثنين قيل لا نم جواز الاضافة اليهما معا كيف ولو اضيف
الوصف اليهما لزم اما عموم المشترك او الجمع بين الحقيقة والمجاز لان الفعل اما مشترك بين الفاعل
والمفعول به فيلزم الاول او حقيقة في الاول فقط فيلزم الثاني ولا ثالث لعدم القدر المشترك
بين الناشئ والناشر لانه قد اضيف اليهما معا في قوله عجبت من مضاربة القوم لانا نقول لا يبعد
هنا ان يكون معنا ما يعمها الفاعل فقط او المفعول فقط لاشتراكهم في الامرين والجواب انا نختار
ان من عموم المجاز بمعنى الحكم المتعلق بهم في الجملة جمعا بين الادلة وعن الثاني ان ضمير معكم عائد الى
ثلاثة وهو ان الاستماع لموسى وهرون والفرعون وعن الثالث ان الاية دلت على حجب الاخوة
حاجبين وعن صدق ذلك على الاثنين وحجب الاخوين مستفاد من السنة لا من الاية ولا مانع
في الاية منه اذ ليس فيها تعرض لذكر الاخوين ولا يلزم من كون الاخوة حاجبين كون الاخوين غير
حاجبين او نقول اريد بالاخوة في الاية ما يعم الاثنين مجازا وهو وان كان خلاف الاصل لكن جاز
العدول عنه لقيام القرينة وهو ما سبق من الادلة على كون الجمع حقيقة في الزائد على الاثنين فقط والجواب
عن الحديث المراد به ادراك فضيلة الجماعة في الصلاة على ان مورد النزاع انما هو في صيغة الجمع وهو ج م ع
وما يشتق منه فانه حقيقة في اصطلاح الصادق على الاثنين فلا دوم لهذا الدليل فيها اي ومن الل بل
المختلف فيها نفي المساواة مثل قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون
قيل انه للعموم اي يدل على نفي كل فرد من افراد الاستواء حتى القصاص فلا يقتل مسلم بكافر ولا يملك
ولا يقسم الزوجة الكافرة كالحرة لانه نفي دخل على نكرة اذ الجملة نكرة باتفاق النحاة سواء كان اتصافها
بها باعتبار نفس الجملة على ما هو التحقيق عند اتهم او باعتبار المفرد الذي يسلب منها على ما اختاره
المحققون حيث ذهبوا الى ان التعريف والتنكير من خواص الاسم وذلك المفرد هو المصدر المأخوذ
من المسند الواقع في تلك الجملة حقيقة كان كان المسند مشتقا او حكما في غيره وهو فيما نحن فيه
الاستواء فيعم لما علمت من عموم النكرة في سياق النفي وفيه تامل اذ دعوى الاتفاق غير واضحة
كيف والرضي رحمه الله اختار كونها لا معرفة ولا نكرة وان عوملت معاملة النكرة ونقل كونها نكرة
قولا وبعيد لكون التعريف والتنكير من خواص الاسم وقيل ليس للعموم واختاره ابو حنيفة لان
نفي الاستواء اعم من نفيه اي نفي الاستواء من كل الوجوه او بعضها اذ هو يحتمل كلا منها ويصلح
تقسيمه اليهما فيكون مشتركا بينهما اعم منهما ولا دلالة للعام على الخاص باحدى الدلالات الثلاث فلا
يكون حقيقة في الاول الذي هو عموم النفي بل المساواة في الجملة اعم فان يكون من كل وجه او من

بعض فاذا انتفى

---

الاثبات

بعض فاذا انتفى الاعم انتفى الاخص فيعم النفي في جميع الاستواءات والتحقيق انه يقال ان النفي يعم
فان جعلت الاستواء في جانب الاثبات عاما حتى لا يصدق على الشيئين الا اذا تساويا
الا من كل وجه ويعم في كل الوجوه كان نفيه اي نفي الاستواء ابلغ العموم فلا يكون عاما لان
نقيض الكلي الموجب الجزئي السالب وان لم يكن عاما والخصم جعل الاستواء صادقا على
الشيئين باعتبار تساويهما ولو في امر ما فلم يكن الاستواء في الاثبات عاما لكن سلبه عاما
لان نقيض الايجاب الجزئي السلب الكلي ولكن قيل انه اي الاستواء في الاثبات للعموم فاذا
قيل يستوي هذا وذلك افاد العموم والا لو لم يكن للعموم لصدق التساوي بين كل شيئين متساويين
بوجه ما وهو باطل اذ لا يتحقق هذا المعنى في كل شيئين مع لصدق التساوي على المتنافيين
بل المتناقضين لصدق تساويهما اي تساوي المتنافيين في سلب ما عداهما عنهما
تساويهما في الامور المذكورة كالشيئية والامكان والمعلومية والمفهومية وغير ذلك وهو باطل لانه
يلزم منه عدم افادة الاخبار بالمساواة بين شيئين فائدة جديدة للعلم
بكونه عاما لكل شيئين فيكون بمنزلة قولنا السماء فوقنا والارض تحتنا واذا كان في الاثبات
للعموم كان نقيضه هو لا يستوي جزئيا سالبا فلا يفيد عموم النفي بل نفي العموم وقيل
بالمنع اي بالمنع من العموم في الاثبات ولانه يشترط في صدق المساواة على الشيئين تساويهما
من كل وجه والا لم تصدق المساواة بين شيئين اذ الجزئيات مختلفة فلا شيئين الا و
بينهما نوع مساواة واقل تغير كلاهما وهو تشخصهما والامكان واصلا فان العقد دفع التعيين ولم
كل شيئين بينهما مساواة في سلب ما عداهما عنهما فيكون يستوي موجبا جزئيا باعتبار ان بعض
وجوه المساواة ثابت لا يقال يستوي في الاثبات مطلق وهو منصرف الى الكامل فيراد به جميع الاستواءات
فاذا دخل النفي افاد سلب العموم لانا نقول المراد به الكامل في الحقيقة لا الذات ولا يراد
كالرقبة ينصرف الى السليمة لا انه يراد بها جميع الرقبات وح يكون موجبا جزئيا ونقيضه سلب
كلي ولما تعارض الدليلان ولم يمكن اشتراط التساوي من كل وجه والا لا اكتفاء بكل وجه
وليس بعضها منضبطا بحسب اللغة وجب البناء في ذلك الى العرف واليه اشار بقوله والاوجه
البناء في ذلك الى العرف فالمرجع الى ما عرف واشتهر فيما بينهم فالمراد والاستواء الاوضح
اي معظم بل المختلف فيها الخطاب المصدر بالنداء مثل قوله تعالى يا ايها النبي يا ايها
المزمل يا ايها المدثر ليس للعموم اي لا يتناول الامة عليه الاكثر لكن خلافا للبعض كالحنفية والحنابلة

الشرايك اما مطلقاً او في ذلك الحكم خاصة والى هذا ذهب المحققون لانه اما خطاب الصدق بالنبي عم
الخاص المفرد المعين لغة وهو النبي عم فلا يتناول غيره والدليل على المقدمتين الاستقراء واجماع
اهل اللغة ولان اخراج الغير عن حكم الخطاب بدليل ليس تخصيصاً باتفاق ولو كان عاماً لما كان
له واحد لكان تخصيصاً لكونه اخراج بعض ما يتناوله الخطاب وهو معنى التخصيص وقد يبقى على
الاول انه يتناوله في عرفا وان لم يتناوله لغة لان ذلك القايل يقول ان خطاب المفرد يتناول
الغير عرفا فيما اذا كان المخاطب قدوة واليه اتباعا واستتباعا له وعلى الثاني لانه بطلان اللازم وان
التخصيص كما يكون في العام لغة كذلك يكون في العام عرفا كحرمت عليكم امهاتكم ويمكن دفعهما بانه
لا شك في عدم تناوله لغة والاصل عدم طريان العرف على اللغة وذلك يكفي في هذا المقام
ومن ادعى خلافه فعليه الاثبات تامل احتج ابو حنيفة واحمد القايلان بالعموم بالعادة الدالة على اهل
العموم بتفصيل بين اهل الكتب يعني ان العادة قاضية بان كل من كان له منصب الاقتداء به كالامير لجنده
واتباعه اذا امر بشيء امر لقومه واتباعه فاذا قيل اركب لمناجزة العدو ونحو لفتح البلاد
فهم منه عادة ان الامر له ولاتباعه معه والجواب انه اذا عرف ان ذلك امر الجميع من اهل الكتب
المرئيين صح ذلك ووجب به قضاء العرف وكفاية دليل شرعي على ثبوت الحكم في حقهم وليس الحكم
مستفاداً من ذلك الخطاب بحسب وضعه اللغوي بل ان يعلم بحكم بحو دعوى الدليل كون
المامور به على معاونة الاتباع عادة وذلك عين محل النزاع تامل ومنها اي اللفظ الموضوع لغة
لخطاب الذكور مع صحة شموله الاناث لو اريدت وذلك في الصيغ التي يميز فيها بين صيغة المذكر والمؤنث
بعلامة فان العرب ان كانت تغلب فيما المذكر حيث اذا ارادوا الجمع بين الذكور والاناث يطلقون
تلك الصيغة ويريدون بها الطايفتين ولا يفرد المؤنث بالذكر عن المذكر كما هو عادتهم في تغليب
المتكلم على المخاطب والحاضر على الغايب والعقلاء على غيرهم لكن هذا اذا الحقت حقيقة في دخول
النساء فيكون تغليب المذكر على المؤنث حقيقة لغوية ام لا والحق عند الائمة وجماعة من المحققين ان ذلك
الخطاب لا يتناول اطلاقه الاناث حقيقة نحو المسلمين وفعلوا وافعلوا وهو منهما ذلك من الخطاب
المختص بالاناث بالذكور كما ان خطاب [illegible] لا يتناول النساء اتفاقاً وكذا المختص بالاناث كالنساء
ومع نحو الناس ومن وما يتناولهما وقيل بالدخول لنا على عدم التناول عند الاطلاق ان الجمع تكرير
تكرير الواحد وهو اي الواحد للتذكير اجماعاً ولنا اية قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات ونحوه ولو كان
مدلول المسلمات داخلاً في المسلمين لكان هذا تكريراً عطفاً الخاص على العام قال قيل فايدته التاكيد

نصاً في النساء

نصاً في النساء ولا يقبل التخصيص نحو التأكيد قلنا فايدة التاسيس اولى من فايدة التاكيد
القايلون بالتناول نص اهل اللغة على تغليب التذكير على التانيث ولو اجتمعا يعني انهم نصوا
اطلاق لفظ المذكر لارادة الذكور والاناث قال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض والمراد ادم وحواء
وابليس وقال الله تعالى ادخلوا الباب سجداً والمراد بنو اسرائيل رجالهم ونساؤهم وهذا انما
يقوى بدخول النساء فيه والجواب انه اي نص اهل اللغة على التغليب المذكور ليس على النزاع
اذ معنى كلامهم انه اذا اريد ان يعبر عن الذكور والاناث بلفظ واحد جاز ان يعبر بلفظ
الذكور دون العكس تغليباً في باب المجاز ومحل النزاع كون ذلك حقيقة كما عرفت انما الاصل في
الاطلاق الحقيقة ولا يصار الى المجاز الا بالدليل قلنا فاذ ثبت اطلاقها على الرجال بالخصوص
حقيقة بالدليل السابق فلو كان لهم وللنساء معهم حقيقة ايضاً لزم الاشتراك والمجاز خير منه
على ان الادلة السابقة ايضا رفع من الاصل لا سيما الاجماع المذكور واعلم انه لا نزاع في تعميم
نحو صلى على عاملة المذكور ومنها اي المقتضي اسم بصيغة الفاعل الاعم لكن في جميع التقادير
بمعنى انه لا يقدر لاستقامة جميع المحذوفات على المختار وانما خص ذلك بصيغة اسم الفاعل مع انتهاك
ارادة اسم المفعول في هذا المقام بل هو المستفاد من كلامه والمنقول عن الكلام ليصح قوله ويراد به
ما لا يتم الكلام الا باضمار بعض الامور الصالحة للاضمار جريا على ان التفسير المشهور معنى واصح لان التعميم
على صيغة اسم المفعول وهو ما اضمر اذ ليس بدليل هو كالحجة فقد يكون عاماً وقد يكون خاصاً اذ
المقدر لفظ فيصح عمومه وان كان العموم من عوارض الالفاظ خاصة فلا يصلح ان يكون محلا للنزاع
ولهذا قال بعض الافاضل قولهم المقتضي لا عموم له فاسد لان المقتضي العام عام بلا شبهة انما النزاع في
عموم جهات الاقتضاء عند فوات الحمل على الاصل وذلك مثل قوله تعالى حرمت عليكم الميتة فان
الكلام لا يستقيم الا باضمار شيء اذ الحرمة موضوعها افعال المكلفين لا نفس العين ووجوه الاستعمال
متعددة كالاكل والبيع ونحوهما ولا يمكن اضمار الجميع لما فيه من الزيادة المخالفة للاصل الدال على
نفي الاضمار ورد اضمار دون واحد منها للضرورة النائشة من عدم استقامة الكلام ولا ضرورة الى
ما زاد فيضمر واحد بدليل فاذا لا عموم للمقتضي فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان مجملاً
بينهما واما المقدر بدليل فهو كالمنصوص ان عاماً فعام والا فلا كما عرفت فعموم المقدر لا ينافي عدم
عموم المقتضي يرد بعد ذلك هذا الدليل بان اضمار البعض ليس اولى من اضمار البعض الاخر لاستقامة
الكلام باضمار ايها كان من غير تفاوت فلو اضمر لزم الترجيح بلا مرجح وهو فاما ان يضمر الجميع اولا

بانه انما

يقتضي شيئا والثاني باطل اتفاقا والاول الكذب في كلام الشارع فتعين الاول وهو اضمار الجميع واجيب
بلزوم نفي الترجيح بلا مرجح ان لو كان البعض المضمر معينا وكان مساويا للغير في القرب الى الحقيقة
اما مع كونه اقرب الى الحقيقة من الباقي او جميعا بحيث يصدق على كل واحد واحد على البدل فلا قال
قيل اذا كان بعضا غير معين يلزم الاجمال الذي هو خلاف الاصل قلنا هو وان كان خلاف الاصل
لكن يجب المصير اليه للدليل وهو كونه واحدا واما الجميع فقيد زيادة على الواحد وفيه اضمارات
متعددة كل منها خلاف الاصل فيكون الاجمال اقرب من التعميم لقلة مخالفة الاصل معه **واعلم**
ان ابن الحاجب مثل في المختصر لما نحن فيه بقوله نحو بل هو من عموم المقتضى او نحو نفي شيء وهو
ان الاقتضاء من اقسام المنطوق الغير الصريح ولعل الفرق بين المنطوق الغير الصريح وبين المفهوم
جعله صاحب المنهاج من الثاني واعترض المدقق بانه مخالف لما في كتب القوم **ومنها**
الفعل المتعدي اذا وقع في سياق النفي مثل لا اكل مع الاقتصار عليه بلا ذكر المفعول به عام لفظي
في جميع المأكولات فيقبل التخصيص فلو نوى اكلا ما كل معين صح ولم يحنث باكل غيره وهذا هو
محل الخلاف ومرجع النزاع خلافا لابي حنيفة فانه عنده ليس بعام لفظي وان كان عاما عقليا
فلا دخل فيه للارادة فلا يحنث بجميعها ويحنث بكل ما اكل على القولين انما على الحقيقي اللفظي انه
اي لا اكل نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى كل الماكولات اذ نفي حقيقة الاكل انما يتحقق بنفيه بالنسبة الى
كل ماكول وذلك يحنث باي اكل اتفاقا وهو معنى العموم فوجب فيه قبوله التخصيص كالوصف
به وكان لا اكل اكلا احتج ابو حنيفة على نفي العموم بان المنفي في قوله لا اكل انما هو الماهية اي ماهية الاكل
من حيث هي هي مجردة عن الوحدة والتعدد والقابل للتخصيص متعدد فلا يقبل التخصيص والجواب
انا لا نسلم ان المنفي هو الماهية المطلقة التي لا وجود لها الا في الذهن اذ لو كان كذلك لم يحنث بالمقيد
لكونه غير المحلوف عليه وهو باطل اتفاقا بل المراد بالنفي نفي الافراد الخارجية التي هي الماهية المطلقة
وذلك متعدد قابل للتخصيص وايضا بل انه يبطل الحنث بالمقيد لاشتماله على الماهية فان المنفي الكلي
الطبيعي وهو يوجد في ضمن جزئياته فالاتي بالمقيد يكون اتيا به ولعل الحنث لاجل العموم وهذا
هو الموافق لكلام المصنف على ما سبق تأمل والاظهر انه يقال انه اذا سلب الماهية لزم سلب كل فرد (اي عموم الافراد)
كما لو كان نفس كل فرد منهم كما في النكرة في سياق النفي وهذا معنى العموم على انا نقول لا تنافي بين
المطلق والمقيد كيف وبينهما عموم وخصوص نعم المنافاة بين المطلق المأخوذ بشرط الاطلاق وهو المبهم الكلي
لا يمكن تحققه في الاعيان وبين المقيد واما اذا اخذ المطلق بالمعنى الاعم على ما هو معنى الماهية لا بشرط شيء

لمنافاة

دون الثاني

لمنافاة المنافاة تأمل **واعلم** ان ابا حنيفة فرق بين لا اكل اكلا وبين لا اكل فجعل الاول يقبل التخصيص
دون المحقق لاتحاد مفهوميهما ولا اختلاف الا بالتاكيد وعدمه والتاكيد لا يفيد مدلول الاول
من غير زيادة فلا يقبل الا على الماهية ولهذا لا يثني ولا يجمع بخلاف ما لا يبقى للنوع والعدد وعارجه
كلام ابي حنيفة فان اكلا لما كان مصدرا كان من قبيل وقوع النكرة في سياق النفي فيفيد العموم
في افراد المصدر فيقبل التخصيص كسائر النكرات الواقعة في سياق النفي والتخصيص في افراد المصدر
يتبع التخصيص في المفاعيل وهذا بخلاف المصدر الداخل في مفهوم الفعل فانه ليس بكونه صريحا
وليس حكمه حكم النكرة الواقعة في سياق النفي والى هذا اشار المصنف بقوله ورعايته فرق بان الاكل فيه
نكرة صريح تأمل هنا وهنا فاد بعض الاعلام ان النزاع في ان لا اكل يفيد العموم في مفعولاته انما النزاع
في ان المفعول به هل هو ضروري للفعل المتعدي حتى لو حذف في اللفظ كان امرا مقدرا على ما يكون
عليه قرينة المشهور وقد يقبل التخصيص كما لو ذكر بلفظ عام او لا بل عند الحنفية يكون منسيا ويكون
الفعل بمنزلة اللازم فلا يقبل التخصيص وكلاهما واقع في فصيح الكلام والنزاع في ظهور احدهما وحاصل
النزاع هل الظاهر عند الحنفية تنزيل الفعل منزلة اللازم فلا يكون المفعول منويا حتى يقبل التخصيص ويقبله
الخاصين **ومنها** التخصيص في الكلام به ادا الظرف تعليقه عما هو مقدر في التنزيل فضلا لذلك واشاعلم
اي ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال يدل على العموم في المقال **ومنها**
لبعضهم كقوله عليه السلام لابن غيلان وقد اسلم عن عشرة نسوة امسك اربعا وفارق سائرهن من غير
سؤال الجمع والترتيب اي من غير ان يسأله عن كيفية العقد عليهن هل كان دفعة او كان
مرتبا فترك الاستفصال دل على عموم الحكم لكل من الاحتمالين من غير فرق وفيه نقل الاجماع عليه
ثم بالحال اي لجواز ان يعلم ان العقود وقعت دفعة او على الترتيب فاجاب على ما يعلم
فترك الاستفصال لعدم الاحتياج هنا هو المنقول عن المحقق الحلي فالحق فيه والاولى
التفصيل فنقول ان علم او ظن انه لم يعلم خصوص الحال وجب القول بالعموم والا بين الفرق
وان لم يعلم ذلك لم يحكم بالعموم انتهى تأمل **ومنها** انه العطف على العام الحق انه لا يقتضي
العموم اي عموم المعطوف خلافا لابي حنيفة ولهذا كان الحق ذلك لان الاية اي العطف على الجمع بين المعطوف
والمعطوف عليه في الحكم الثابت للمعطوف عليه الصادق في المعطوف العام وفي المعطوف العطوف
الخاص خلافه الى العموم وذلك مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء
فانه عام في كل مطلقة لانه جمع معرف باللام وقد تقدم كونه للعموم مع قوله وبعولتهن احق

لا بق اذ كان

يرد من المعطوف على بعض الخاص بالرجعية لان الرد انما يصح في الرجعيات دون البائنات
عطفا على بعض لا يكون عطفا على العام بل على حكم يثبت للعام اذ هو حكم المطلقات العام في
الرجعية والبائنة لانا نقول بعض حكم شامل للرجعيات والبائنات كما ان لفظ المطلقات عام
شامل لهما فان المعطوف عليه عطف على العام وفيه نظر اذ لا مانع ان يمنع من ذلك لجواز كونه عطفا على
قوله والمطلقات فهو من عطف جملة مستقلة على اخرى مثلها اليه اشار المص في ... فلا يكون من العطف
على العام في شيء بل هو عطف على جملة فيها لفظ عام سلمنا العطف على بعض لكن عدم العموم في
المعطوف مستفاد من دليل من خارج ولولاه لثبت الحكم كالمعطوف عليه لانه نفي الصيغة كما قال
الش ... وفيه ان الاصل عدم دليل اذ هو خلاف الاصل كذا قيل قلت الدليل واضح ولهذا ترك
المثال في مسئلة ان عطف الخاص على العام لا يخصص العام ويجيء في كلام المص تكرار ناقل
ومنها ان الخطاب الوارد من الشارع بالصيغة الدالة على المخاطبة اي المشافهة مثل يا ايها الناس
يا ايها الذين امنوا خاص بالموجودين في عصره من الوحي ونحوه ليس بمن بعدهم اي بعد الموجودين
بالاجماع ونحوه من الادلة المنفصلة لا من نفس الصيغة وان خالف في ذلك الحنابلة وبعض الفقهاء فانه
اي تناول الخطاب المذكور لمن بعدهم معلوم من دينه اي دين النبي صلعم ضرورة لا من نفس الصيغة قيل
ولا يتوهم انه يلزم منه بالتناول وانما كان خاصا بالموجودين لقبح خطاب المعدوم كما سبق وانما
كما يمتنع خطاب الصبي والمجنون بنحو هذا الخطاب اتفاقا واذا لم يتوجه نحوهم مع وجودهم لقصورهم
عن فهم الخطاب فالمعدوم اجدر ... الامتناع لان تناولهم ... كذا قيل وفيه نظر لان
عدم توجه التكليف بناء على دليل لا ينافي عموم الخطاب في تناولهم لفظا حيث الحنابلة
وقد يجاب بان ... رسول الله ... اتفاقا فلو كان مثل هذا الخطاب ... لم يكن ...
الخ ... اذ لا معنى لا رسالة الا ان ... ابلغ احكامي ولا تبليغ الا ... الموجودات
وهي لا تستلزم ما يجب ... التبليغ ... اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة
ثم يجب التبليغ في الجملة وان يحصل للبعض شفاها وللبعض الاخر بنصب الدليل والامارات
على ان حكمه على الذين ... قبل الادلة الاخر ... الخطابات والمعدومين الا انتفا ... ذلك
المعدوم من سلمنا ... الخطابات كالاجماع او قياس ... ذلك الزمان بدليل ... 
من الخطابات وهي لا ... المعدوم ... الاول ... باثبات ذلك
باجماع او تنصيص على ثبوت الحكم ... في حق الموجودين والمعدومين ... 

غير تناول

الموجودين

غير تناول الخطاب لهم ... الجهاد ... وثانيهما ان المتنوع من تناول الخطاب
هو الخطاب بصيغة الحاضر مثل صيغة الندا او كلمة الخطاب كالكاف والتاء وهو لا ينافي
تناول الخطاب بمعنى الكلام سواء كان مشتملا على شيء يدل على الخطاب بالمعنى المقابل
للغائب والمتكلم ام لا لغير الموجودين ... ضابطه الخطاب ... ومن قال ببعض
الاعلام القول ... الموجودين ... الى الحنابلة ... بعيد حتى انه قال العلامة
في شرح المختصر ذكر في كتب المشهورة ان الحق ان العموم معلوم بالضرورة من دين محمد ... 
ذكره من المنع حق فيما اذا كان الخطاب للمعدومين خاصة واما اذا كان للمعدومين والموجودين
ويكون اطلاق لفظ المؤمنين او الناس عليهم على طريق التغليب فلا ومثله ... سائغ في الكلام ... 
علماء البيان وجوابه انه ... ان التغليب مجاز فالتغليب لا يتناول المعدومين حقيقة والمنع
انما هو من اطلاق الخطاب المذكور على المعدومين فقط او مع الموجودين على سبيل الحقيقة ... لا ... 
ليس في هذه المسئلة على ... القائلين ... لا انا نقول الخاص ... ان الخطاب بصيغة
المذكر هل يتناول الاناث على سبيل الحقيقة التغليب تناولا ظاهرا فيه حقيقة لا مجازا ام لا كما ... 
قيل ومنها ان قول الصحابي نهى النبي صلعم عن بيع الغرر لا يفيد بصيغة العموم فلا ... من كل
بيع فيه غرر لان الحجة في الحكي وهو لفظ النبي صلعم لا في الحكاية وهي قول الصحابي والعموم في الحكاية
لا فيه الا اذ النهي الذي رواه الصحابي يحتمل ان يكون خاصا بصورة واحدة ويحتمل ان يكون عاما
لكل الصور فاذا كان ... فلا دلالة له على العموم اذ العام لا يدل على الخاص وكذا قوله
اي قول الصحابي قضى رسول الله صلعم بالشاهد واليمين لا يفيد العموم بمعنى انه قضى بهما في كل
... وكذا قول الصحابي سمعته اي سمعت رسول الله صلعم يقول قضيت بالشفعة للجار لا يفيد
العموم لكل جار لاحتمال حكايته في الاول عن قضاء خاص في محل مخصوص اذ يكفي ذلك في صدق
القول المذكور ولا يكون ذلك على العموم او حكايته عن القضاء لجار مخصوص في الصورة الثانية
ويكون اللام للعهد وحملها على العهد في جانب الاثبات احتياط من حملها على الجنس وبالعكس في
جانب النفي لان ثبوت الموجود يستلزم ثبوت الجنس دون عكسه ونفي الجنس يستلزم نفي العموم
من غير عكس واجاب المعتضد عن هذه الاحتمالات وان احتملت في الذهن الا انها خلاف الظاهر من
علم الراوي وعدالته اذ الظاهر من حال العدل العارف باللغة ان لا ينقل العموم الا بعد ظهوره وقطعه
... بان الخطاب
... الا بالاحتمال لانه ... انتهى ... كل خاص ...

خلاف

في الاجتهاد وظن كالبس بعام عاماً او توهم ما ليس من صيغ العموم عكساً لا ينافي العمل به فلو كان الانه الاخذ علة بالعقد وضبطه ليكون الاول في مقابل الظن الفاسد والثاني في مقابل التوهم لكان اولى وكان يحل العلم في بيه الى افادة ذلك العموم مع على الرودي عفيف من الالفاظ وذلك

حاصل من عدم افادة اللام الداخلة على المفرد العموم فتدبر وكذا قوله اي قول الصحابي كان النبي يجمع بين الصلاتين في السفر لا يقتضي العموم ايضاً بمعنى انه جمع بينهما في كل سفر لان لفظ كان لا يدل على تقدم الفعل اعادة وتكراراً اي تكرار فعلا وقيل بعين العموم المذكور فلا نزاع اي العموم في المتعارف من قولنا كان فلان يعطي بالقول فانه لا يحسن الا ان كان مداوماً على الصلاة بالليل وان كان فعل ذلك مرة واحدة وكذا قوله اي قول الصحابي صلى النبي م بعد الشفق لا يعم الشفقين بعني الاحمر والابيض لان الشفق مشترك بين الحمرة والبياض فقوله بعد الشفق لا يدل على تعدد الشفقين بعني الاحمر والابيض لان المشترك لا يحمل على معنييه او معانيه الا مجازاً وانه يحتاج الى قرينة وكذا قوله اي قول الصحابي صلى رسول الله م في الكعبة لا يدل على جواز الفرض كونه عاماً لان مجرد لفظ الصلاة متواطئ يحتمل كلا من الفريضة والنافلة على السواء فلا يعم منهما ولا دلالة للعام على الخاص ولان تلك الصلاة المخبر بها بخصوصها فان كانت فرضاً لم تكن نفلاً وبالعكس اي ان كانت نفلا لم تكن فرضاً فلا تدل على العموم اي جواز صلاة الفرض والنفل فيهما **واعلم** ان هذه الصور الثلاث من اقسام الفعل المثبت وعدم العموم لان الصورة الاولى عدم العموم باعتبار الازمان والصورتان الباقيتان عدم العموم باعتبار الجهات تأمل **وفيها** وفيها اي في المفهوم وهو عام بقسميه يعني مفهوم المخالفة ومفهوم الموافقة ومعنى عموم الاول ان الحكم منتف عن جميع ما عدا المنطوق وعموم الثاني ان الحكم ثابت فيه والغزالي قال العموم من عوارض الالفاظ لانه لفظ تتشابه دلالته بالاضافة الى مسمياته والتمسك بالمفهوم ليس بلفظ بل بسكوت فلا يكون عاماً وهذا اي نفي الغزالي نزاع لفظي لان ان خصما النزاع في ان مفهومي الموافقة والمخالفة هل يثبت بهما الحكم فيما سوى المنطوق من الصور اولا فالحق الاثبات وهو مراد الاكثر والغزالي لا يخالفهم فيه وان فرض ان يكون فرض محل النزاع والحاصل انه نزاع بعد التسليم فان فسر بانه ما يستغرق في محل النطق فلا عموم للمفهوم وان فسر بما يستغرق في الجملة سواء كان في محل النطق اولا فهو فيه عام من حيث ان الحكم ثابت في جميع ما سوى المنطوق من الصور واعلم ان العضد اول كلام الغزالي الذي

حاصله ان


والشفق تعدد

حاصله ان العام يجب ان يكون لفظاً لا سكوتاً بل حاصله انه يجب ان يكون ملفوظاً حقيقة او ملحوظاً معقولاً حتى يحتمل ان يراد به البعض ولا يجوز ان يكون غير ملحوظ حتى يكون سكوتاً محضاً ويكون لازماً عقلياً فيثبت تبعاً للملزوم ولا يتجزى في الارادة فلا يحتمل ارادة البعض نحو والمفهوم من هذا القبيل واما عند الجمهور فالمفهوم ملحوظ معقول يصلح ان يتجزى في الارادة فالنزاع حقيقة يرجع الى ان المفهوم هل يكون ملحوظاً عند التلفظ بالمنطوق اولا كما سبق في لا تقل لهما اف فهو عام له مفعول عام ملحوظ معقول يحتمل ان يقصد به البعض وهو نفي حقيقة الاكل والمأكول مقدر منسياً لا يلحظ عند الذكر فلا يتجزى في الارادة وهذا التأويل وان كان خلاف ظاهر كلام الغزالي في المستصفى علاوة حمل كلام الحاصل عليه بعدم كون النزاع لفظياً لا يقال ان العلماء الاعيان كالخروج عن دلالة تلك اللفظ ترجيحاً لجانب المعنى طريقة مستحسنة عندهم فلا يكون عدولاً عن ظاهر الالفاظ بلا ضرورة تأمل في قول الغزالي لفظ يتشابه نظراً لان المعنى معنى عارض اللفظ لا نفس اللفظ

**الفصل الثاني** في الخصوص الذي هو مبدأ التخصيص واحكامه وفيه مباحث **الاول** التخصيص يعني تحصيل الخصوص وهو كالتأثير اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه وهذا التعريف لابن الحاجب البصري الا انه ذكر لفظ عن الشيوع عوضاً بها فالاخراج كالجنس وقوله بعض ما يتناوله يخرج النسخ الخروج لكل والمقيد المطلق لا يتناول الافراد ويخرج ايضاً الاستثناء المنقطع لانه لا اخراج فيه واورد عليه ان التخصيص اذا كان يقتضي الخروج فلا يكون لفظاً متناولاً له اولاً الا انه القصد الخارج والا كان خارجاً اليه اشار العضدي واجيب بان المراد بالتناول بحسب الوضع وهو ما يتبع الوضع لا بحسب الارادة المخاطب وهو ثابت مع التخصيص اذ هو لا يقتضي الا بعض ما دل الدليل على ارادة وهو لا ينافي التناول بالوضع ولذا قيل التخصيص يتناول اللفظ شيئاً مع عدم الارادة البعض وانت خبير بان الحد المذكور غير مختص بتخصيص العام الحد به لانه تخصيص العام بمعنى اللفظ المنتظم في الجملة للمسميات بالتخصيص غير العام كقصر بعض العدد على البعض بالاستثناء فاذا خصصنا العشرة بقولنا الا ثلاثة يبقى ذلك خصصت وكذا المسلمين ان كانت اللام للعهد فيبقى جاءني المسلمون الا زيداً فانه يجعل المسلمون عاماً والاستثناء تخصيصاً والمراد بالاخراج ما يعم الاخراج بالعقل او باللفظ الغير المستقل او بالمستقل الموصول او المفصول ولا يخفى عليك انه يخرج تخصيص المفهوم ويخرج ما ليس باللفظ عن التعريف الا ان يقال انه لفظ تقديراً وعند السيد المرتضى وهو قال ما عرفنا المتقدم كون الالفاظ المذكورة كونها للعموم غير مختص به بل هو مشترك لعدد الخصوص على سبيل الاشتراك اخراج بعض ما يصح ان يتناوله الخطاب

جميع

عنه سواء كان النص صحيحا واضحا او لم يكن ومن خفى عليك فيما يرد عليه مما سبق والحد الشامل على
المذاهب انه تعريف ان العموم للخصوص ونقض الزوم تعريف التخصيص بالخصوص نحو تخصيصا الشيء بباب
في الجلاء والخفاء فان من عرف الاول عرف الثاني وبالعكس واجيب بان المراد بالاول الاصطلاحي وبالثاني
اللغوي فلا تساوي في الجلاء والخفاء اذ اللغوي قد عرف والاصطلاحي مجهول لم يعرف وهي اي التخصيص
جنس للنسخ لانه اي النسخ تخصيص للحكم في الازمان المعين خاص وهو نوع من التخصيص والتخصيص اعم
منه ولان النسخ يعتبر فيه التراخي والتخصيص لا يعتبر فيه ذلك وكانه اراد بالجنس مجرد العموم ثم
وقد ينعكس بحيث يكون النسخ اعم من التخصيص باعتبار ما يتناسب الاعتبار الاول كان التخصيص انما يتحقق
في الملفوظ اي فيما يتناوله اللفظ والنسخ قد يكون في غيره اي في غير ما يتناوله اللفظ فيصح فيما علم بالدليل
انه مراد سواء كان ذلك الدليل لفظا او غيره وهذا انما يستقيم على الطائفة اذا كان المفهوم العام
لفظا لفظيا ثم التخصيص يكون لاخراج البعض والنسخ قد يكون لاخراج الكل فيكون بينهما بالاعتبارين
عموم من وجه فلا يتحقق بينهما نوعية ولا جنسية ثم اعلم ان التخصيص يحتاج الى المخصص بصيغة اسم الفاعل
والمخصص بصيغة اسم المفعول والثاني المخرج منه والاول هو المخرج عن اللفظ بعض ما يتناوله وهو ارادة
اللفظ بمعنى اللافظ وبقي اطلاقه عليهما مجاز وهو اي التخصيص والمخصص مجازا بمعنى جملة الاستثناء والشرط
والغاية والصفة من المخصصات المتصلة وغيرها من الادلة العقلية والقطعية والنقلية من المخصصات المنفصلة
التخصيص باي نحو كان وانما يجوز فيما يدل على الكثير حقيقة او حكما لانه على ما عرفت اخراج بعض ما يتناوله
الخطاب او بعض ما يصح ان يتناوله ولا يتصور ذلك الا فيما له كثرة سواء كان الدال عليها اللفظ بمنطوقه
مثل اقتلوا المشركين المخصص عنه اهل الذمة وامثالهم او يدل عليها بمفهومه فيكون هاصلح من جهة اللفظ
بشرط انتفاء النقض فيكون حكم المفهوم باقيا جاريا كما في مفهوم المخالفة والموافقة مثل قوله تعالى ولا تقل
لهما اف وانه ليس هنا لفظ دال على الكثير لكن اللفظ المثبت للحكم بمنطوقه يثبت بمفهومه حكما عاما
للافراد وهو حرمة سائر انواع الاذى من ضرب وغيره فيجوز تخصيصه باخراج بعض انواع الاذى بدليل
بشرط بقاء حرمة التأفيف وذلك المخرج كقتل الولد اذا ارتد وحبسه لحق الولد اذا امتنع عنه فان
كلا منهما تخصيص بعض انواع الاذى من عمومها الذي يعم حكم الحرمة واما اذا عاد بالنقض بان نافى التخصيص حكم الملفوظ
فلا يجوز مثل ان يخص من حكم الحرمة التأفيف للوالد وضربه بتجويزهما وكما في مفهوم المخالفة فانه يدل بدلالة
على انتفاء الحكم في جميع صور المسكوت عنه ويجوز ان يقوم دليل اقوى على ثبوت الحكم المنطوق في بعض
تلك الصور وكما في العلة المشبهة على خلاف فيها كما سيأتي في القياس ويجوز ارادة الخاص من لفظ العام

بطريق ر

ولا صح

بعضها ان الخاص

بكل شيء

بعضها ان الخاص يكون المراد من لفظ العام من الجنس مثل قوله الله خالق كل شيء فان الله تعالى ليس بمخلوق فالمراد
بعض الاشياء وهو ما عدا نفسه لامتناع سبحانه كونه مخلوقا وكذا في المطلب مثل قوله تعالى اقتلوا المشركين
والمراد ما عدا اهل الذمة واعترض بان التخصيص في الطلب يوهم البداء وفي الخبر الكذب فيمتنع في كلام
الشارع واجيب بانه لا ايهام ولا كذب اذ احتمال اللفظ العام للتخصيص قائم وهو يدفع ذلك الوهم
وانه معارض بكونه وقوعه مثل الله خالق كل شيء ان الله على كل شيء وكيل واوتيت من كل شيء من تصادم
كما مثل ونحو ذلك هو عام الا وقد خص منه الا نحو قوله تعالى والله بكل شيء عليم ويجوز التخصيص اي تخصيص
العام حتى ينتهي الى الواحد لانه اقل ما يصدق عليه اللفظ لانه اقل مراتب العدد حتى يحتاج الى الاعتداد
بان الواحد عدد عند الاصوليين وان خالف الحساب وانما يشترط بقاء الواحد لانه لولا ذلك لكان نسخا
لا تخصيصا وانما يجوز ذلك في الالفاظ الاستفهام والمجازات كما نقله الحكم في بيته مثل من دخل داري فله
درهم ومن عندك فهو حر ويراد به شخصا واحدا وحمله بعضهم ذلك الى التخصيص الى الواحد في غيرهما
اي غير الفاظ الاستفهام والمجازات من الفاظ العموم سواء كان جمعا او غيره وفصل بعض اخر فقال لا يجوز
في صيغة الجمع بقاء اقل من ثلاثة بناء على ان اقل مراتب ما يصدق عليه الجمع وقيل لا يجوز بقاء اقل من اثنين
بناء على ان اقل مراتب ما يصدق عليه ويجوز في غيرها مثل من وما ونحوهما المفرد المحلى باللام بلام الجنس
على القول بعمومه وان وصل الى الواحد وهذا منقول عن القفال وذهب ابو الحسين البصري بعده
التخصيص بقاء كثرة تقرب من مدلول اللفظ العام وان لم تكن الكثرة محدودة كما في الجمع ويمنع الا ان
يستعمل في حق الواحد تعظيما واختاره اكثر المتأخرين وهو مختار المصنف هنا وصرح به في بديع قوله
القائل لغيره اكلت كل الرمان والحال انه قد اكل واحدة او ثلاثة خطأ وعلى ذلك جرى دليل منفصل كالحس
ولنا ان يجاب بذلك احتج القائلون بجواز التخصيص الى الواحد مطلقا بانه اي اللفظ العام مستعمل
مع التخصيص في غير موضوعه الذي هو الاستغراق اذ هو بعد التخصيص مستعمل في بعض موضوعه ولا علاقة
الوضع للبعض من الافراد من دون البعض للاستواء في الاندراج تحت العام فجاز استعماله في جميع الانواع
الى ان ينتهي الى الواحد لانه لا يبقى بعده شيء اذ اقل ما يصدق عليه الجمع ان الجمع وان خصص لا ينقص عن
مسماه اذ التخصيص قصر العام على بعض مسماه على ما قيل فان كان الاثنان مما يصدق عليه الجمع جاز
انتهاء التخصيص اليهما والا وجب انتهاؤه الى الثلاثة فذلك لا يجري في العام مع انا نقول المراد
بالمسمى في العام والمخصص ما هو مسمى ذلك اللفظ وما اشتمل عليه ذلك اللفظ لا بلفظ الرجال والمسلمين
فان عمومهما بالقياس الى الاحاد لا الجماعات كما عرفت سابقا وحينئذ كان الواحد من جملة المسمى بالمعنى

فالتخصيص يعني قصر العام على بعض مسمياته يتناول ما اذا قصر على الواحد مثلا والمجلب المنع من علم الاكثرية
كان اكثر الافراد داخلا في اطلاق لفظ العام عليه لكونه اقرب الى موضوع اللفظ وهذا المعنى
غير ثابت في كل بعض منه وايضا الدليل الدال على وجوب بقاء قدر يصح الكلام فيه وانه صح واجمعوا
انهم نعم لم تقم الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فانه قد اريد بالناس الاول نعيم بن مسعود
وحده واجيب بان اللام فيه للعهد لا للعموم لان اطلاق المعرف بلام العهد على موجود خارجي هو اصل
محملات اللفظ بقرينة العادة وغيرها ومثله لا يكون من تخصيص العموم قال المصنف المختار انه ان كان
التخصيص باستثناء او بدل جاز الى الواحد نحو عشرة الا تسعة واشتريت العشرة احدها وان كان
كان بمتصل غيرهما كالصفة والشرط جاز الى اثنين نحو اكرم الناس العلماء وان كانوا علماء وان كان
بمنفصل فان كان في محصور قليل جاز الى الاثنين كما تقول قتلت كل زنديق وهم ثلاثة او اربعة وان كان
في غير محصور او في عدد كثير فالمذهب انه لابد من بقاء جمع يقرب من مدلوله فلا يلايق من دخل داره فاكرمه
ويفسر بزيد وعمرو وبكر والدليل عليه انه لو قال قتلت كل من في المدينة ولم يقتل الا ثلاثة عد لاغيا
مخطئا وكذا لو قال اكلت كل رمانة في البيت ولم يأكل الا ثلاثة وكذا لو قال كل من دخل داري فهو حر وكل من
اكرمك اكرمه وفسر بالثلاثة زيد وعمرو وبكر **البحث الثاني** في العام اما مخصوص بمتصل اي بما لا يستقل
بالدلالة على معناه بل لابد من انضمامه الى العام كالاستثناء المتصل والشرط والصفة والغاية وبدل
البعض نحو اكرم الناس العلماء منهم عند بعض او مخصوص بمنفصل وهو ما يستقل بالدلالة على معناه
عقليا كان او نقليا فالاول اعني العام المخصوص بالمتصل ليس مجازا في القدر الباقي عند الامام وهو
اختيار فخر الدين وابي الحسين لان اي العام مع انضمام المخصص المتصل اليه ليس حقيقة للبعض
اي ما عدا المخرج بالمخصص وحده والا اي لو كان حقيقة لم يفد التخصيص المخصص المتصل شيئا
اذ لم يبق شئ يخرج عن مدلول لفظ العام فلا يكون مخصصا هف فلا يكون اي المخصص المتصل مجاز
في البعض بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة وحاصله انه لا يحكم بانه مفيد الكل بل يقال
العام باق على عمومه ويراد به الكل والمخصص يدل على اخراج بعض جزئياته ثم يسند الحكم الى ما بقي
بعد الاخراج فالعام يراد به العموم والخاص يراد به الخصوص والباقي انما يراد من مجموع العام مع مخصصه
لا من العام فقط كما سيجئ تحقيقه في الاستثناء انشاء الله وهنا ينبغي نقل الشارح وهو المنع من كونه
ليس مفيدا لذلك البعض خاصة بحسب ارادة اللافظ بل الواضع لكن الدلالة المخصص عليه والمخصص
ما يفيد اخراج بعض ما تناوله اللفظ بحسب وضعه لا بحسب ارادة اللافظ وما قيل انه لو كان حقيقة

لكان مشتركا

لانه لو كان

لكان مشتركا لانه يثبت للعموم حقيقة والبعض بخلاف انه لو كان حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك
حقيقة لكان كل مجاز حقيقة واللازم باطل بيان الملازمة انه انما يحكم بكونه حقيقة لانه ذكر في
الخصوص مع القرينة ولو كان ذلك ظاهرا بدونها في العموم وكل لفظ بالنسبة الى معناه المجازي
كذلك لانا نقول انا لم نرد بالعام المخصص الباقي بوضع ثان لم وهو الوضع المجازي واستعماله
فيه اذ قد علمت ان العام باق على عمومه واستعماله في الباقي بضميمة المخصص كان استعماله بهذا
الوجه وهو الاستعمال الاول الذي كان بحسب اصل الوضع في معناه الحقيقي فلم يكن مجازا بل كان
حقيقة لكن لا يلزم ان يكون مشتركا على ما علمت تامل ولان انضمام غير المستقل بالدلالة على معناه
الى غيره لو افاد التجوز في ذلك الغير اي يكون ذلك الغير بسبب انضمامه اليه مجازا لكان قولنا المسلمون
والمسلم مجازا باعتبار انضمام الواو والنون في الاول والالف واللام في الثاني والتالي باطل اتفاقا
فالمقدم مثله قال الشارح وفيه نظر لان الخصم لم يدع انه مجاز لاجل اضافة العلم في ذلك انضمام غير المستقل
اليه لكونه غير مستقل حتى يرد عليه هذا النقض بل باعتبار دلالته على ان اللافظ لم يرد بالعام المعنى
به حقيقة بمعنى الاستغراق انتهى وقد عرفت جوابه واما الثاني اعني العام المخصوص بالمنفصل العقلي والنقلي
واللفظي فانه مجاز لانه لفظ موضوع للعموم وقد استعمل في الخصوص فهو استعمال اللفظ في بعض مسمياته
لقرينة وهو المجاز والحاصل ان المخصص بالمنفصل لم يتناول غيره فلو قلت اكرم بني تميم الطوال
فالعام لا يحتمل سواهم ومعناه اكرم بني تميم ثم قلت بعد صفتهم انهم الطوال اتفاقا سواء منهم الطوال
ومن عظمهم وكذلك نقول واما الضمائر منهم فلا اكرمهم ويرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال منهم فقط
يرجع الضمير الى الجميع من غير صفة الاستخدام بخلاف المقيد بقرينته المنفصلة بانه متناول للافراد المخصصة
اطلاقا فان استعماله في بعض منهما استعمالا في الجزء ثم ههنا مذاهب اخر فقيل مجاز مطلقا وهو مذهب
ابن الحاجب وقيل حقيقة مطلقا وهو المنقول عن بعض الحنابلة لسبقه الى الفهم بعد التخصيص وهو ايه
الحقيقة وجوابه بان سبق الباقي بانه المراد فقط انما هو بقرينة المخصص لا بالوضع الاول نعم
هذا في المتصل متوجه واستدلوا بان اللفظ كان متناولا له قبل التخصيص التناول باق فيكون
حقيقة فيه وقد عرفت جوابه وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي كثير الحكم بعدم انتقاله الى
مجاز وقيل حقيقة ان كان بشرط او استثناء او صفة فقط وقال عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة
فقط وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظ اتصل او انفصل وقيل حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار
عليه وقيل ان كان بغير مستقل فحقيقة وان كان بمستقل فمجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث

المتناول ويجوز التمسك به اي بالعام المخصص اي يجوز ان يحتج به على ثبوت الحكم في جميع ما
عدا التخصيص من مدلول العام حكما سواء كان خص بمتصل ام بمنفصل الا ان يكون خص بمجمل نحو اقتلوا
المشركين الا بعضهم وهذا العام مخصوص اذ لم يرد به كل ما يتناوله فانه لا يكون حجة اتفاقا على ما نقله
المص في شرحه ولا يخفى عليك انه يشعر بان العام المخصص مطلقا لا يكون حجة وقد نقل البدخشي بان الاتفاق
انما هو فيما اذا كان مخصصا بمجمل غير مستقل وانما جاز التمسك به لان كونه حجة في بعض موارده كالقدر
الباقي لا يتوقف على كونه حجة في البعض الاخر كالقدر المخرج والا لزم الدور ان توقفت هذه الدلالة
اليه على تلك لتوقفهما عليها او الترجيح من غير مرجح ان لم يتوقف لصحة الاستواء لنسبة اللفظ العام
في الافراد اذ التقدير ان كلاهما بعض العام ومدلوله تضمنا له من غير فرق ولولا هذا التقدير لجاز ان
يتوقف افادة اللفظ للمعنى على افادته الاخر من غير عكس كما في المدلول التضمني اذ الالتزامي بالنسبة الى المطابقي
وههنا ينبغي ما المرجح من المنع والمصير الى الترجيح من غير مرجح باطل فيثبت ان الدلالة على الباقي
لا تتوقف على الدلالة على المخرج فلا يلزم من عدم كون العام حجة في المخرج كونه غير حجة في غير المخرج بل
يكون حجة في الباقي وانت خبير بان ما ذكره الشارح ههنا يكفي الاعتراض بعد تسليم امتناع
توقف كل من الدلالتين على الاخرى لجواز ان يكون توقف معية كما في المتضايفين لا توقف سبق مستلزم
لتوقف الشيء على نفسه والباطل هو الثاني لا الاول واجيب بالمنع ان توقف معية كما في المتضايفين
لما امكن تعقل احدهما بدون الاخرى لكنه امكن فهو توقف سبق ورد بان توقف المعية في الوجود
لا يستلزم توقف المعية في التعقل كما في العلة المستقلة ومعلولها وكما في معلولي علة واحدة
بجميع [illegible] ولان المقتضي لثبوت الحكم في غير محل التخصيص هو اللفظ الموضوع للعموم ثابت
وهو مقتض لثبوت الحكم كما في الافراد التي من جملتها ما على محل التخصيص والمعارض وهو نفي الحكم عن
محل التخصيص لا يصلح معارضا لان دفع الحكم عن محل التخصيص لا ينافي ثبوته اي ثبوت الحكم في غير
كالوجه ثبوت الحكم فيما عدا محل التخصيص وانتفاؤه من محل التخصيص ولو كان منافيا لما صح
ايضا اجتماعهما [illegible] المص في شرحه نقل المنع من وجود المقتضي بان اللفظ انما يقتضي ثبوت
الحكم في كل الافراد اذا بقي على موضوعه وهو الاستغراق واما اذا لم يرد فلا [illegible] واستدل
ايضا بان الصحابة استدلوا بالعام المخصص وامثال ذلك كثير وقد شاع وذاع بينهم من غير نكير
فكان اجماعا على حجيته في الباقي وبانا نقطع بان قوله اكرم [illegible] واما فلانا فلا تكرمه
فترك اكرام سائر بني تميم عد عاصيا [illegible] وهو المحكم [illegible] منافيا دلالة



للباقي والاصل بقاؤه على ما كان عليه احتج ابو ثور وابن ابان على المنع بالتمسك بالعام المخصص
بمجمل [illegible] حقيقة التي هي الاستغراق فيجب حمله على [illegible] المعاني المجازية وليس بعض المجازات
اولى من بعض فيبقى مجملا لاحتمال كونه كل الباقي او بعضه فلا يكون حجة والجواب المنع من عدم الاولوية
فان كل الباقي اقرب الى الجميع من بعضه فيكون مجازا راجحا لمعاندته [illegible] ما ذكرناه من الادلة دلت
على حمله عليه فيصار اليه وهذا مذهب اخر فقيل ان خص بمتصل فحجة وان خص بمنفصل فلا وقيل
ان كان قبل التخصيص لا يحتاج الى بيان مثل اقتلوا المشركين فهو حجة والا فلا مثل اقيموا الصلاة و
قيل يبقى حجة وهو في اقل الجمع وهو ثلاثة او اثنان على الخلاف فان قلت ذلك لما لم يكن معينا بل
محتملا الكثير حصل الاجمال ولم يكن حجة كما اذا خص بمجمل كما مر قلت اذا قال اكرم بني تميم [illegible]
فمفهوم [illegible] اكرم ثلاثة اي ثلاثة شئت فلا اجمال واحتجوا على ذلك [illegible] ان اقل الجمع هو المتحقق
والباقي مشكوك فيه فلا يصار اليه وجوابه لا نسلم الشك في الباقي لما ذكرناه من الادلة [illegible]
الحمل عليه [illegible] والمختار انه لا يجب في الاستدلال
بالعام استقصاء البحث في طلب المخصص بل يكفي الظن الحاصل من كون التخصيص خلاف الاصل
ولو كان الاستقصاء واجبا لما جاز التمسك بالحقيقة قبل الاستقصاء في طلب المجاز
لاشتراكهما في الدليل وهو التحرز عن الخطاء المحتمل كما ذكره واللازم منتف لحمل الالفاظ على الظواهر
من غير بحث عن انه هل وجد ما يوجب الصرف عنها او لا احتج ابن سريج على وجوب الطلب وان لا مخصصا
بان الحال يغلب على الظن ان العام مخصص بانه على تقدير وجوده اي وجود المخصص لا يصح التمسك
بالعام في جميع موارده فيتوقف على عدمه اي عدم المخصص شرطا والجهل بالشرط يستلزم الجهل بالمشروط
والاكتفاء بالظن الحاصل بعد الاستقصاء لتعذر العلم بالعدم وان [illegible] احتمال وجود
المخصص قبل البحث والاستقصاء يعارض دلالته والجواب عن الاول ان الحمل بالعموم مشروط بعدم
المخصص ظنا لا قطعا ولا نسلم [illegible] الاستقصاء [illegible] لان عدم الوجدان لا يدل على
عدم الوجود [illegible] يكفي في العدم اي عدم المخصص الظن الحاصل من كون التخصيص
خلاف الاصل وعن الثاني ان [illegible] الاصل عدم المخصص يدفع احتمال وجود المخصص حتى يجب
الدليل واعلم ان المص في شرحه اختار مذهب ابن سريج [illegible] بان كل العمومات
مخصوصة [illegible] وهو بكل شيء عليم فكان [illegible] اللفظ [illegible] في الظن قبل البحث عن المخصص
وهو موجب الظن [illegible] بان الاصل عدم كونه حجة [illegible] البحث عن المخصص [illegible] يجب

النقلية

العلم بتخصيصه في الدليل العام لعدم الامكان بل يوجب اجتهاد المجتهد في ذلك بان يتصفح الادلة العقلية و
فاذا لم يجد مخصصا غلب على الظن انتفاؤه وليس ذلك مما يتطرق فان عدم الوجدان لا يدل على عدم
الوجود قطعا بل ظنا انتهى ولا ريب ان هذا اقوى ترجيحا لاقوى المذهبين ولما فرغ من تعريف
المخصص والكلام شرع في اقسام العام المخصص وقد عرفت انه ينقسم الى منفصل ومتصل والمتصل اربع
الاستثناء المتصل والغاية والصفة والشرط وزاد بعضهم بدل البعض وقدم البحث عن المتصل لكونه
كالجزء للكلام وبدأ بالاستثناء لكثرة احكامه فقال **البحث الثالث** في الاستثناء المتصل وهو
اخراج بعض ما يتناوله اللفظ فعلا بالا واخواتها اي الاخراج من الحروف الموضوعة له كغير وسوى
وسوا وحاشا وخلا وعدا وليس ولا يكون فالاخراج يشمل المخصصات كلها وبقيد الا واخواتها خرج سائرها
في الاخراج من الحروف الموضوعة له جميعها على الاستثناء اذ هو وان كان منها في الاخراج الا انه
لم يوضع له وانما ترك القيد اعتمادا على ظهور المراد وشهرته ولا يحتاج الى التقييد الا بقيد الصفة
لاخراج الا التي هي تابعة للجمع المنكور الغير المحصور كما في المنهاج اذ لا اخراج فيها لتعذر الاستثناء
لانه لولا الاستثناء في الجمع المنكر لم يجب دخول المستثنى فيه فلا اخراج بخلاف ما اذا كان
معرفا نحو جاءني الرجال الا زيدا وبخلاف ما اذا كان محصورا نحو له علي عشرة دراهم الا واحدا
لانه لا يتعذر فيه الاستثناء لوجوب الاندراج وانما يتحقق الاخراج مع وجوب الاندراج لولاه
اي لولا الاخراج ولا يكفي مجرد صلاحية الدخول كما اشرنا اليه ولهذا لم يجوزوا الاستثناء من الجمع
المنكر كما عرفت مع تحقق الصلاحية فيه قيل لو تناول المستثنى منه المستثنى وجب الاندراج
قبل الاستثناء لامتنع الاستثناء لكونه نقضا للكلام السابق الدال على الاستغراق اجيب بان
المستثنى داخل بحسب الوضع لكن لم يتعلق الحكم به بل الحكم يتعلق بالباقي بقرينة الاستثناء ولولاه لدخل
مقصود التعلق الحكم به كما دخل وضعا ولانه اي الاستثناء كان للاخراج في الاصل تلك
رفعا للالتباس الحاصل على تقدير كونه حقيقة في الاخراج دون غيره والمجاز الحاصل على تقدير كونه
حقيقة في احدهما خاصة وكلاهما خلاف الاصل **واعلم** ان التعريف المذكور للمتصل كما ذكرنا اذ هو
في المنقطع مجاز ولا يمكن الجمع بينهما في حد لتعدد مفهوميهما ولذا لو قلنا انه مشترك بينهما فان قلت
ربما يجمع الحقائق المختلفة في حد كانواع الحيوان قلت ذلك عند اتحاد مفهوم مشترك بينهما ولا نسلم
هنا تعدد المفهوم تامل وهو اي لفظ الاستثناء حقيقة في المتصل والمراد به ما يبقى فيه المستثنى
بعضا من المستثنى منه مجاز في المنفصل والمراد به ما لا يكون المستثنى بعضا من المستثنى منه وقيل المتصل

القلنبوي

ما يكون المستثنى

منهم ثانيه

ما يكون المستثنى فيه من جنس المستثنى منه والمنفصل بخلافه نحو جاءني القوم الا حمارا نقل ليس كل
منفصل على الاول دون الثاني وانما كان مجازا في المنفصل لان المتصل اظهر واسبق الى الذهن عند
الاطلاق فلا يكون مشتركا ولا للاشتراك ولذلك لم يحمل علماء الامصار على المنفصل الا عند تعذر
ومن ثمه علاوه على ... وخالفوه في قوله له عندي مائة درهم الا ثوبا ولم يحمل ابو حنيفة
معناه الا قيمة شاة ما ارتكبوا الاضمار وهو خلاف الاصل ليصير متصلا ولو كان حقيقة في المنقطع لم
يرتكبوا مخالفة ذلك الظاهر ولانه لولا اي لولا كونه مجازا كان الاخراج الذي هو داخل
في مفهوم الاستثناء متحققا وكان الاخراج من امام اللفظ وهو باطل لان لفظ الدراهم مثلا لا يتناول
الثياب في قوله له علي عشرة دراهم الا ثوبا بحسب وضعه والا لكان اللفظ مشتركا اشتراكا لفظيا
وهو خلاف الاصل ولتم الكلام مع فرض عدم تناوله له اذ على تقديره لا يكون منفصلا وهو خلاف
الفرض او من الحكم وهو ايضا باطل والا لوجب حمل اللفظ على معناه المشترك بين معناه ودين المستثنى منه
ليصح الاستثناء بتحقق الاخراج منه لجاز استثناء كل شيء من كل شيء لتحقق معنى يشتركان فيه
اذ كل مفهومين لا بد وان يشتركا في مفهوم واحد ولو من بعض الوجوه واقله المفهومات العامة
وهو باطل اتفاقا فالاصح القائل بانه حقيقة في المنقطع بانه قد كثر الاستثناء من غير الجنس في القرآن
في عدة ايات فيكون حقيقة فيه اما الاول فلقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ استثناء
الخطاء من القتل وليس من جنسه وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فاستثناه من الملائكة
وليس منهم بدليل قوله تعالى الا ابليس كان من الجن ولانه خلق من نار والملك من نور وقوله تعالى لا تأكلوا
اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض ليست من جنس الباطل وقوله تعالى لا يسمعون فيها
لغوا ولا تأثيما الا قيلا سلاما سلاما والسلام ليس من جنس اللغو واما الثاني فلان الاصل في الاستعمال
الحقيقة واشار الى الجواب بقوله وقوله ان يقتل مؤمنا الا خطأ وقوله الا ان تكون تجارة وقوله الا
ابليس وقوله الا سلاما سلاما لا يحتج لكونه اي لكون الاستثناء المنقطع حقيقة اذ لا يلزم الا على
المجاز مطلق الاستعمال ومطلق الاستعمال لا اطلاق فيه يعني انه لا اطلاق في صحة الاستثناء المنقطع وفي
انه ليس حقيقة من التخصيص اي لعدم الاخراج فيه وانما الخلاف في كون ذلك الاستعمال حقيقة او مجازا
فان مطلق الاستعمال اعم من ذلك ولا دلالة للعام على الخاص ثم الاصل في الاطلاق الحقيقة سلمناه
لكن المتحقق هنا لوجود الدليل الدال على انه حقيقة في المتصل وارجحية المجاز على الاشتراك كما تبين
والجواب كون الاستثناء في هذه الايات من غير الجنس وقد ذكر ائمة التفسير تاويلها على وجه يصير

اذ هو الاكثر

الاستثناء متصلاً في الكل وانت خبير بان الضمير في قوله وهو راجع الى لفظ المستثنى كما ذكرناه
من عبارة جمع من المحققين وبه صرح المص في بديعه لكن لا يخفى عليه انه عند غير اهل النحو لفظ الصيغ ان
لفظ مجاز لغوي في المتصل والمنقطع وان كان حقيقة فيهما بالعرف النحوي فالظاهر رجوعه الى الاستثناء
الاصطلاحي وهو المعتبر فيه قيد الاخراج كما يدل عليه ظاهر الاستدلال فالظاهر ان اهل العلم لم يذهب
الى انه صادق على المنقطع حقيقة او مجازا والذى نظمه في كتب المحققين ويقلله عليه الاستدلال
المخالف والجواب عنه وباعتبار الاعتبار ان الخلاف في صيغ الاستثناء ثم ويشترط فيه اى في
الاستثناء الاتصال اى اتصال المستثنى بالمستثنى منه عادة اى ما يعد اتصالا عادة فان القطع
لعارض النفس او السعال ونحوهما فلا يضر شرط الاتصال العادي لئلا يتحقق شيء من الايقاعات
كالطلاق والعتاق ونحوهما وكذا الاقرارات والتعليقات لا علم صدق ولا كذب لجواز استثناء يرد عليه
فيصرفه عن ظاهره الى ما يصير به صادقا وان كان كاذبا ظاهرا وبالعكس والظاهر ان ذلك باجماع
اهل الادب فان من قال لغيره بع داري من اي شخص كان ثم قال بعد شهر الا من زيد يستقبح ولم
يجعلوه مردودا الى ما تقدم وقيل يجوز تاخير الاستثناء الى شهر قياسا على جواز تاخير التخصيص
بغير الاستثناء كالمنفصل بجامع كون كل منهما منافيا لما قبله وجوابه بالنقض بما لا يجوز تاخير الصفة
والغاية فانهما بغير الدليل والالزام به اتفاقا وقد نقل هذا القول عن ابن عباس والمراد الرواية عن
ابن عباس على تقدير ثبوتها على ما قال في المحصول فقال وقال ابن عباس يجوز تاخير الاستثناء الى
شهر محمول على اضمار النية للاستثناء متصلا وجواز تاخير اللفظ اى لفظ الاستثناء المنوي
جمعا بين نقله وبين الدليل الاول وحملا لمنصبه عما يمنع من ان ينسب اليه ما يستقبح

البحث الرابع في
حكم الاستثناء لا يجوز الاستثناء المستوعب للمستثنى منه فانه على عرف الاعم لبطلانه اتفاقا ولزوم
تمام الشرع ويجوز استثناء الاكثر من الباقي للاجماع على انه من قال له على عشرة الا تسعة فانه
ولولم يكن هذا الاستثناء صحيحا لامتنع الاتفاق عليه على عدده وللنصيحة ولو تقليلا الى انه
يلزم العشرة فبطل الاستثناء فهو كالمستغرق وقد لا كان كذلك ذلك خلاف فيه الحنابلة
باشتراط عدم زيادة المستثنى على نصف المستثنى منه وكلام القاضي باشتراط الاقل اى اشتراط
كون المستثنى اقل من المستثنى منه فلا يجوز المساوي ولا الاكثر باطل لما ذكرنا وقوله تعالى ان
عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى حكاية عن
ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فانه استثنى من العباد تارة الغاوين

وتارة المخلصين

كما يقول

وتارة المخلصين مع انحصار العباد فيهما فبمقتضى الاية الثانية لو وجب كون المستثنى اقل من النصف
كما قاله القاضي لكان كل من الفريقين اقل من نصف الاخر وانه باطل لا يقال ان يتساويا او يتفاوتا وعلى
الاول يبطل قوله باستثناء المساوي لتحققه في الايتين جميعا وعلى الثاني يبطل قوله باستثناء
الاكثر لتحققه في احدى الايتين وفي ذلك نظر وانت خبير بان هذا بعينه وارد على الحنابلة ايضا اذ يلزم من
الايتين ان لا يزيد كل منهما على نصف الاخر فيكون كل منهما اما نصف الاخر واللازم ان كلامه
ليس بان هذا واقع لقول القاضي خاصة وارد عليه ان اللازم من الاية الثانية على تقدير
وجوب كون المستثنى اقل كما راى القاضي ان المخلصين اقل من الغاوين ومن الاية الاولى ان الغاوين
اقل من المخلصين ولا استحالة فيه لان الغاوين اعم من المخلصين على ان الاية الثانية لا تدل على
غوايتهم اجمعين الا المخلصين اذ لعلهم كما خلفه ابليس على فعل يكون واقعا لما في العقل دالا على ان نكلفين
من الاطفال والمجانين لم يخلوا في العباد خارجون عن القسمين اما المحكي في الاية
الاولى ليس مطلق الغاوين بل من اتبع ابليس منهم فجاز ان يكون بعض الغواة ليس متبعا لابليس
كابليس نفسه وح لا يبقى في الايتين دلالة على بطلان شيء مما ذهب اليه القاضي لاحتمال كون الغاوين
الغواة المتبعين لابليس اقل من الباقي من العباد المخلصين لكن يكون المستثنى في الايتين معا اقل من
الباقي وان رضينا ذلك فهو ثابت مع وجه نظر اما اولا فلان غير الغاوين وهو من لم يتبع ابليس
منهم ليس الا ذلك الطريق المستقيم لعبادته لا المخلصين والمجانين والاطفال وان كانوا داخلين في العباد
الا انه ليس على في صحة القواعد وحملهما في الاستثناء منقطعا وهو مجاز لا يصار اليه الا
ثانيا فقوله ان المستثنى ليس مطلق الغاوين بل من اتبع ابليس منهم مبني على ان من تبعيضية
وهو خلاف الظاهر بل الظاهر انها بيانية لان الغاوين كلهم متبعون فيكون المستثنى كل الغاوين والاغواء
انهم اكثر من غيرهم بدليل قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين اذ معناه الحكم على اكثر
الناس بعدم الايمان اذ هو صحيح معه ولم يحمل على ادنى ليس المحمول اذ لو اريد سلب
الحكم بالايمان عن الاكثر على الايجاب بل الحكم بعدم التساوي ولم يكن لذكر الاكثر فائدة فثبت
ان الاكثر غير مؤمن وكل من كان كذلك فهو غاو فينتج ان الاكثر غاو واذا ثبت جواز استثناء الاكثر
ثبت استثناء المساوي بالطريق الاولى فانه اقرب الى العطف المؤمنين بل اكثرهم مادون
فهولاء منضمون الى الكفار في الغواية فالغاوي اكثر من غيره بكثير وقوله كما بين نفسه لا كلام
بانه غاو الا انه لا يصح عدها متبعا لنفسه وجعل المستثنى منه السلطان المنفي كما فعل الشارح خلاف

حا الظ واحتجاجه اي احتجاج القاضي باشتراط الاقل بان الاصل بطلان الاستثناء لانه كالانكار
خرج عنه بعض ذلك الاصل القليل لانه اي الضنا القليل في معرض النسيان فربما ينسى فاذكر
الاقرار كالمقر بالخروج الذي ادى بعضا ضمانا شيئا قليلا لقلة الالتفات اليه فاذا تذكره فلا
بد ان يتمكن من استدراكه لئلا يضيع وذلك يحصل باستثنائه فيبقى ما بقي الاكثر داخلا
تحت ذلك الاصل المقتضي للمنع مع علم ذلك المانع ضعيف بالرفع خبر قوله واحتجاجه اي واحتجاج
القاضي بذلك ضعيف فانما كان ذلك ضعيفا لانا لا نعلم انه انكار بعد اقرار لان المستثنى
والمستثنى منه كاللفظ الواحد لما تقرر انه اسناد بعد اخراج فليس فيه حكمان مختلفان بل هو بمنزلة
قولنا جاءني القوم الخارج منهم زيد ولا تناقض فلا يكون اقرارا بعد انكار وعوض عنه بالمثال
المتفق على صحته وانه لم الواحد فقط مع انه استثناء الاكثر الباقي كما سبق فان قلت لو قال
له علي عشرة الا تسعة دراهم ونصف وثلث ودرهم يكون صحيحا والمجموع ثلث الخروج لان عشرة
دنانير تحويله دانقا فانه يستوعب المستثنى اقل من الباقي وبقي ما ينبغي ان يقال الا عشرين
دانقا ودرهم فهو صحيح ويسقط منه دانقا اتفاقا والصحيح انما هو لفظ بنفس منضبط مع امكان الاختصار
السهل منضبط **واعلم** انه جعل في الاتصال وعدم الاستيعاب شرطين للاستثناء و
هنا جعل الثاني شرطا للصحة بدليل جعله من الاحكام والاول شرطا لتحققه وكانه نظر الى ان
الاستثناء [illegible] المستوعب عادة بخلاف المنفصل ومنهم من جعلهما شرطين للصحة ولا [illegible] ذلك سهل
وكاستثناء من الاثبات نفي [illegible] ثم [illegible] بينهم الى سنة الاصحاب [illegible] وبالعكس
اي وهو من النفي اثبات خلافا لابي حنيفة [illegible] وان لم يكن من النفي اثبات لم يكن في الاسلام
[illegible] لا اله الا الله [illegible] لم يتم التوحيد [illegible] على الالهية [illegible]
في نفي الالهية [illegible] فقط [illegible] فلا التوحيد [illegible] والاثبات بالاجماع [illegible]
النقل عن اهل العربية [illegible] وهو المعتمد في اثبات مدلولات الالفاظ قال التفتازاني
دلالة [illegible] الا زيد على ثبوت القيام لزيد [illegible] باتفاق [illegible] واجماع اهل العربية
على ان من النفي اثبات [illegible] **واعلم** ان لا في كلمة التوحيد هي التي لنفي الجنس [illegible]
[illegible] قيل الخبر محذوف تقديره موجود [illegible] الذي [illegible] الاول [illegible] لم يلزم
منه عدم [illegible] المعبود بالحق سوى الله [illegible] الامكان [illegible] الوجود [illegible] الثاني بانه يلزم منه
وجوده بالفعل ثم قيل مستحق للعبادة [illegible] النفي [illegible] وذهب بعض من المحققين

إلى علم



الى علم الاحتياج الى تقدير الخبر وان [illegible] لا اله اذ كان الاصل [illegible]
والا ومعناه انه الله معبود بالحق لا غيره وقيل الخبر [illegible] على نفي الامكان و[illegible] الوجود [illegible]
سوى الله [illegible] على وجوده [illegible] الامكان [illegible] على وجوده [illegible] شرعا في كلمة التوحيد
الشارع [illegible] على وجوده بالاشارة لانه لما ذكر الا الله [illegible] استثنى [illegible] الباقي
بالنفي [illegible] ذلك اشارة الى ان الحكم في المستثنى خلاف الاول واما احتجاج ابي حنيفة على
ان الاستثناء من النفي لا يكون اثباتا لعدم الثبوت [illegible] لا صلاة الا بطهور ولا نكاح الا بولي
النقد بل [illegible] صحة الصلاة [illegible] الا بطهور [illegible] الاستثناء من النفي اثباتا لزم صحة الصلاة بمجرد
الطهور والنكاح بمجرد الولي والتالي باطل اتفاقا لجواز انتفاء شرط اخر [illegible] مثله الان
[illegible] وبان الاستثناء يقتضي رفع الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى وهو اي رفع الحكم
اعم من الحكم بالاثبات لان رفع الحكم الخصوص من الشيء [illegible] الحكم عليه [illegible] الحكم المرفوع وقد
يكون مع السكوت عنه وعدم الحكم عليه بشيء اصلا فلا يلزم اخص منهما ولا دلالة للعام على الخاص
وبان اللفظ يدل على الصور الذهنية [illegible] الخارجية [illegible] على الذهنية بالوضع وعلى الخارجية
بواسطة الذهنية على ما تقدم فرفع الاستثناء الوارد بعد النفي الى الحكم [illegible] النفي يقتضي
زواله اي زوال الحكم بالنفي وهو لا يستلزم الحكم بالثبوت لما [illegible] رفع الحكم [illegible] بالنفي
لا يستلزم الحكم عليه بالاثبات [illegible] الاستثناء الى العدم الذي هو النفي [illegible] الخارجي
يقتضي نفي العدم اي نفي النفي وهو يستلزم الثبوت [illegible] الاول وهو صرفه الى الحكم اولى من
صرفه الى الثاني وهو العدم لان الحكم بالنفي [illegible] والنفي [illegible] خارجي وتعلق الالفاظ
بالامور الذهنية بالذات وتعلقها بالامور الخارجية بالعرض [illegible] الذهنية [illegible] ولا يخفى
عليك ان هذا في الحقيقة [illegible] الدليل الثاني [illegible] مستقلة [illegible]
[illegible] والجواب عن الاول ان الاحتجاج اي احتجاج [illegible] لفظ الطهور والولي
الصلاة والنكاح ليثبتا بثبوتها وذلك انا لم نقل لا صلاة الا بطهور ولا نكاح الا بولي بل قلنا
الا بطهور والا بولي فلا بد من تقدير [illegible] المستثنى منه [illegible] به قولنا الا بطهور على ان [illegible]
مستقرا صفة [illegible] لا صلاة الا صلاة بطهور ولا نكاح الا نكاحا بولي والمستثنى منه حاصله
[illegible] لا صلاة ولا نكاح [illegible] صلاة [illegible] الا صلاة بطهور [illegible]
[illegible] النكرة المنفية [illegible] معنى الاثبات [illegible] صلاة بطهور [illegible] صلاة حاصلة قطعا

فبطل النقض المذكور واعترض عليه بانه ان اريد بالحصر الشرعي فلا اطراد اذ بعض صلوة الطهور
كما اذا انتفى شرط اخر وان اريد الحسى فلا معنى للاستثناء لان كل صلوة نفى ها صلوة بطهور
كانت او بغير طهور وان اريد ان الصلوة بغير طهور ليست بصلوة حقيقة فذلك بلا دليل بل الرابطة
فلا انعقادت واجيب بانا لا نعم ان قولنا لا صلوة الا بطهور تقتضى صحة كل صلوة ملتصقة بالطهور
بل لا تقتضى الا صحة صلوة بطهور في الجملة اذ ذكر الاستثناء مقيدا للاثبات لا يستلزم اثبات
كل جزئيات المستثنى اذا لم يكن عاما بل يكفى صدقه ولو بفرد اراده وهو هنا صحة الصلوة
اذ الصدق ان كل صلوة صحيحة في صلوة بطهور ولا يلزم صدق عكسه وهو بعض الصلوة بطهور صلوة صحيحة واليه
اشار التفتازاني وفيه نظر وذلك لانا نعلم قطعا ان هذا الكلام لا يدل الا على ان الصلوة لم تحصل
حصولا شرعيا الا بالطهور واللازم منه انها لا تحصل بدون الطهور واما انها تصلح مع الطهور
لو وجدت تماما فلا دلالة للفظ عليه والحاصل ان هذا التركيب يتعارف استعماله في افادة معنى
اشتراط المستثنى منه وهو ان عدمه يستلزم المشروط واما انه يوجد معه في الجملة فلا دلالة
للفظ عليه مثلا انه اذا فرض انه لا يحصل الصلوة ولا الطهور وكذا النكاح والولى صدق ان لا صلوة
الا بطهور ولا نكاح الا بولى على ما هو شان الشرط وقد اعترف التفتازاني بذلك حيث قال الافغاية
ان مثل لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولى ولا ملك الا برجال ولا رجال الا بمال ولا مال الا بالسياسة
انما يدل على ان المستثنى منه مشروط بالمذكور لا يتحقق بدونه واما انه يتحقق معه فلا ولو كان الاستثناء من
النفى اثباتا للزم الثبوت معه البتة انتهى ويمكن اصلاح ذلك بجعل القضية الموجبة المدلول عليها بالاستثناء
ممكنة لا فعلية الا وكان يقتضى ح كفى الفعل والامكان دون الحصول والثبوت فتكون القضية الموجبة ح صادقة
دائما لان الممكنة [illegible] نعم انه اذ يمكن ان يكون تحقق شئ مشروطا باخر مع انه يمتنع ان يحصل بدونه لكن
يكون في نفسه ممكن الحصول لانا نقول كما لا يمتنع في وجود مال شئ اخر يكون معلولا وكل معلول ممكن
ذلك ضرورة ان الواجب والممتنع الذاتيين لا يصيران معلولين كذا افاده بعض الافاضل واجاز الفاضل
[illegible] الا بطهور [illegible] الغى صلة للمستثنى المعلق براى الاباتي انها بطهور والمستثنى منه محذوف وهي
بوجه من الوجوه والاستثناء في هذه الصورة مفرغ ومعنى الاثبات ح ان الاقتران بالطهور يعتبر في
ثبوت الصلوة البتة لان المعنى ان لا وجه يعتبر في ثبوت الصلوة الا هذا فلا صيغ للاثبات في المستثنى
سوى انه يعتبر وهو حق لانه ذلك بطريق المبالغة بالجعل كل وجه سواه بالنسبة اليه كانه ليس بوجه
هذا حاصل ما ذكره ويرد عليه انه اذا كان التقدير لا صلوة تثبت بوجه الا بهذا الوجه لزم ثبوت

الصلوة بهذا الوجه

لا وجه يعتبر

الصلوة بهذا الوجه البتة ليكون اثباتا والا يكون مترددا بين النفى والاثبات ولا يفيد تحقق الثبوت في كلمة
في الصلوة الا الاقتران بالطهور لانه كلام احتمالي [illegible] مدلول هذا الكلام ولا خفاء [illegible] يلزم ثبوت
الصلوة حينما وجد الطهور كذا قال التفتازاني تامل والجواب عن الثاني وهو الثالث انها
[illegible] في طرف الاثبات ايضا فان الاستثناء من الاثبات انما يحكم المستثنى عن الحكم عليه بالاثبات
وهو غير مستلزم الحكم عليه بالنفى لما ذكره وكذا تعلق الاستثناء بالحكم بالاثبات اولا ثم تعلقه بنفس
الاثبات لعين ما ذكرت وهو لا يستلزم النفى وما هو جوابكم فهو جوابنا قال المص في الغير ولا نزاع في الحكم
بالاثبات يستلزم البقاء على الاصل وهو العدم [illegible] وفيه نظر لعدم الاستلزام المذكور فان نفى الحكم
بالاثبات يجامع الاثبات فكيف يستلزم العدم ومنع كون العدم هو الاصل في جميع صور الاستثناء لان
الاثبات قد يكون على خلاف الاصل كما قال الفقهاء باقي الاولى انتهى ثم اعلم ان الفضل الا الاتمام انما يرد على
النقل المشهور عن الحنفية رحمهم الله ثم قائلين بان الاستثناء من الاثبات نفى كما يدل عليه نقل الاجماع في المسئلة
اما على ما قيل ان الموجود في كتبهم انه ليس من الاثبات نفى ولا من النفى اثبات بل هو تكلم بالباقي بعد
ومعناه انه اخراج المستثنى وحكم على الباقي من غير حكم على المستثنى في مثل عشرة الا ثلاثة لا تثبت الثلاثة
بحكم البراءة الاصلية وعدم الدلالة لفظ الثبوت لا بسبب دلالة اللفظ على عدم الثبوت فكيف الاتمام وارد كما هو ظاهر
تامل واعلم ان المتبادر الى الفهم من الاستثناء انه متناقض لان قولك على عشرة الا ثلاثة اثبات
للثلاثة في ضمن العشرة ونفى الثلاثة صريحا ولا شك انهما لا يصدقان معا والتناقض يجب ان يحمى عنه
كلام الحكيم فاضطروا الى تقدير دلالته على وجه يندفع التناقض واختلفوا فيه واليه اشار بقوله واختلف
في تعقل بدلالة في الاستثناء فقيل اذا قلنا مثلا على عشرة الا ثلاثة المراد بالمستثنى منه وهو العشرة
الباقي اي السبعة وحرف الاستثناء دليل عليه اي على ان المراد السبعة من العشرة ارادة الجزء باسم الكل
كما في التخصيص بغيره حيث يقول اقتلوا المشركين والمراد الحربي بدليل اخراج الذمى وهذا مذهب
الاكثر ورد وضعف اي هذا القول بانه الاخراج [illegible] اي على ذلك التقدير مع اجماع اهل
العربية على ان الاستثناء اخراج من كل فاذا اريد الباقي لم يكن ثمة كل وبعض واخراج وايضا
انا نقطع بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء
نصفها من نصفها وهو استثناء مستغرق [illegible] قطعا مع انه لو اراد ذلك لزم التسلسل لان
المراد هو الباقي في نصفها فيكون المراد الباقي من النصف بعد اخراج النصف منه وهو الربع
وهلم جرا وايضا نقطع بان الضمير عائد الى الجارية بكمالها اذ المراد نصف كل الجارية قطعا

يجب نفاذ

وايم نقطع بصحة ذلك من غير استحالة وهو مدلول اللفظ والحجة لم يرض عنه فيجب ان نعرب عليه ان
لا الفاظ المفردة على وضعها ما امكن وقبل مجموع المستثنى والمستثنى منه عبارة عن الباقي في
ع اي اسمان مفرد وهو سبعة مركب وهو عشرة الا ثلاثة واليه ذهب القاضي ابو بكر ورد عليه
ما قلناه على القول الاول من عدم الاخراج ع ويلزم ايضا اعادة الضمير الى جزء الاسم في المثال
المذكور مع علم ان لا ان جزء الاسم حال كونه جزء الاسم وذلك لان الكناية عن الشيء بالضمير من خواص
الاسم كما قال وايضا انا نعلم ان هذا خارج عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم مركب من ثلاثة الفاظ الا اذا صار
بان يجعل اسما واحدا لطرافة حضرموت وبعلبك وغيرها فهو يلاحظ فيه الاعراب والبناء لا اصلات
بل الكل بمنزلة زيد وعمرو فيجري الاعراب المحقق على جزئه الاخير فان قيل ليس في لغة العرب بل انتزاع من صاحب
الكشاف في بحث اسماء السور والاعضاء في نحو عشرة الا ثلاثة اذا جعل اسما للسبعة كان الاعراب
السبعي في صدره ولم يكن محكيا عن اصل منقول عنه اذ يختلف اعراب العشرة باختلاف العوامل فكان عامل
النفي على التركيب من لغة العرب كما افاد التفتازاني والحق عند المص واتباع ابن الحاجب ان المراد
بالمستثنى منه معناه باعتبار افراده فالمراد بالعشرة في التركيب المذكور العشرة المفردة قبل التركيب
لم تتغير وهي تتناول السبعة والثلاثة معا ثم اخرج عنه اي المستثنى منه بالاستثناء بعضه اي بعض
ذلك المعنى وهو ثلاثة في المثال المذكور فدل الا على الاخراج وثلاثة على العدد المخرج منها حتى تبقى سبعة
واسند بعد الاخراج فلم يسند الا الى سبعة وليس في هذا التركيب الا اثبات واحد للسبعة دون
الثلاثة ولا يبقى اصلا للسبعة والثلاثة فلا تناقض اذ التناقض انما يكون بين حكمين ولم يتعلق بالسبعة
الا حكم واحد وهو الاثبات ولم يتعلق به حكم النفي اصلا فلا تناقض واعترض بان هذا بناء على ما سبق
من ان الاستثناء من الاثبات نفي اتفاقا واجيب بان مبني ما سبق على مراعاة ظاهر اللفظ وان الا
من الاثبات نفي بحسب الظاهر عند الكل واما الكلام هنا فهو تحقيق وتأويله حتى يخرج عن التناقض من
جهته فلا منافاة بينهما اذ الاول بالنظر الى الظاهر والثاني بالنظر الى التحقيق ومآل المعنى كما افاد
بعض الافاضل والجواب بان المراد من قولهم الاستثناء من الاثبات نفي اعم من ان يكون النفي مستفادا من
اللفظ ويعم بان يكون مستفادا من مقدمة خارجية كالبراءة الاصلية بان نفي اللفظ عالم بها
ونصر ومنافيه يحكم البراءة الاصلية بنفي الثلاثة معللا داخلة في الحكم المنفي انما يصح على مذهب الحنفية
لا على ما ذهب اليه المص وجمهور المحققين من ان الاستثناء من الاثبات نفي من حيث الدلالة بمقتضى الوضع وكذا
من النفي اثبات كذلك ولهذا قال المجيب بعد التعديل بان الاستثناء من النفي اثبات لانه اذا اخرج المستثنى

فان يقال

عليه ولا يقال

ح ان يلاحظ في حكم النفي اليقيني الذي يستفاد من الكلام المنفي لا يلزم ثبوت الحكم المثبت فيه اذ لا اثر للكلام
عما اقتضاه البراءة والاصل ولم يكن مستفادا اصلا تأمل وانما كان ما ذكره المص هو الحق لانه لا يمكن
رفع التناقض الا به وليس الا احد الاقوال الثلاثة وقد بطل القولان فتعين الثالث هنا وقد ذكر العضد في تحقيق المقام ما
حاصله على ما ذكره التفتازاني ان لفظ العشرة حقيقة في العشرة من الافراد سواء كان مطلقا او مقيدا بالا ثلاثة
ولا شيء من السبعة حقيقة عشرة افراد لان الاعداد انواع متباينة لا يصدق بعضها على بعض فليس لفظ العشرة
حقيقة في السبعة ومعلوم ان الحكم في مثل علي عشرة الا ثلاثة انما هو على السبعة لا غير فالمجموع لهذا التركيب
اعني عشرة الا ثلاثة انما يكون هو العشرة الموصوفة باخراج الثلاثة فيكون مجازا في السبعة وهو المذهب الاول
واما ان يكون هو الباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة فيكون حقيقة في السبعة لا بان ذلك كله موضوع بازائها بل يصح
ان مفرداتها مستعملة في معانيها الحقيقية وحاصل المجموع معنى يصدق على السبعة ولا يتبادر الى الفهم غيرها
كما يطلق الطائر الولود على الخفاش من حيث انه من هذا التركيب وعلى هذا ينبغي ان يحمل مذهب القاضي للقطع بان
المراد بالمفردات معانيها فيرجع الى المذهب الثالث هذا المراد بالعشرة مدلولها والحكم انما هو على
السبعة الى احد هذين المذهبين لانه يكون الحكم على السبعة اما ان يكون باعتبار الخارج او لمجاز هذا التركيب او
يصدق عليه معناه المتبادر الى الفهم فافهم وانما اطلنا في هذا المقام احاطة باطراف الكلام واذا تعدد
يرجع الجميع اي جميع الاستثناءات الى المستثنى منه مع العطف اي عطف بعض الاستثناءات على البعض
سواء تكرر حرف الاستثناء ام لا كقولنا لزيد عشرة الا اربعة والا ثلاثة او الا اربعة وثلاثة
او اوجب مساواته الاستثناء الثاني للاول او زيادته اي زيادة الثاني عليه اي على الاول كقولنا لزيد عشرة
الا اربعة والا اربعة او والا اربعة الا خمسة اما رجوعه الى المستثنى منه مع العطف فلوجوب تساوي المعطوف
والمعطوف عليه في الحكم واما في الاخيرين فلعدم صحة عوده الى الاستثناء الاول مستغرقا فيعود الى المتقدم عليهما
والا اي وان لم يكن مع العطف ولم يحصل المساواة والزيادة بان كان الاخير ناقصا نحو لزيد عشرة الا خمسة
الا اربعة فيرجع الاستثناء الثاني الى ما يتلوه اي الى ما يليه من الاستثناءات لكونه اقرب الى التالي
عليهما لا الى المجموع اي لا يرجع الى جميع الاستثناءات ولا الى المستثنى منه والا فان عاد الى المجموع لزم التناقض
لان المستثنى منه اثبات والمستثنى الاول نفي بناء على ان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس فلو رجع الثاني
اليهما معا لكان ثابتا باعتبار كونه مستثنى من جملة النفي ومنفيا باعتبار كونه منفيا من جملة الاثبات
وذلك تناقض بط ومن هنا قال النحاة لو ذكر المستثنى الثاني بعد ما يصح دخوله فيما في الثاني في الاول
كالعشر النفي اثبات وبالعكس نحو له علي عشرة الا تسعة الا ثمانية الا سبعة الا ستة الا خمسة الا اربعة الا ثلاثة

الا واحد فاللازم خمسة ولو ذكر بعد الا واحد الا اثنين الا ثلثة الا اربعة الا خمسة الا ستة الا سبعة الا ثمانية
الا تسعة فاللازم واحد لانك اذا قلت على عشرة الا تسعة لزم واحد ثم اذا قلت الا ثمانية صار اللازم
تسعة ثم اذا قلت الا سبعة بقي اثنان ثم اذا قلت الا ستة صار ثمانية ثم اذا قلت الا خمسة بقي ثلثة واذا
قلت الا اربعة صار سبعة واذا قلت الا ثلثة بقي اربعة ثم اذا قلت الا اثنين صار ستة ثم اذا
قلت الا واحد بقي خمسة ثم اذا قلت الا اربعة صار ثمانية فاذا قلت الا خمسة بقي ثلثة وبالاستة صار
تسعة وبالاسبعة بقي اللازم اثنين وبالاثمانية صار عشرة وبالاتسعة بقي واحد بل بقي باستثناء
الواحد وحده لزم خمسة ولو بدئ بالواحد وختم بالتسعة كان اللازم واحد وذلك واضح لعله
الا خاطر بما تقدم من القواعد ولزم ترجيح العود الى الابعد وهو المستثنى منه مع الصلاحية
اي صلاحية العود الى الاقرب واذا تعقب اي الاستثناء الجمل المتعددة اذ ذكر عقيبها كقوله تعالى
الا الذين تابوا الوارد بعد قوله فاجلدوهم ولا تقبلوا واولئك هم الفاسقون فانه يمكن
رجوعه الى الجميع والى الاخير خاصة ولا نزاع فيه انما هو في الظهور فعند الشافعي
يعود اي ذلك الاستثناء المتعقب الى الجميع اي جميع الجمل قياسا على الشرط فانه يعود
الى الجميع اتفاقا وقياسا على قوله خمسة وخمسة الا ستة فانه يعود اليهما الى الجميع اتفاقا فكذا
في غيره دفعا للاشتراك والمجاز لاقتضاء العطف التسوية بين المعطوف والمعطوف عليه بحيث
يصير المتعدد كالمفرد فلا فرق بين قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب وبين
قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة الا من تاب ولا شك انه لا يعود في المفرد الى جملة
فكذا في الجمل المعطوفة والجواب عن الاول انا لا نقر ثبوت الحكم في الاصل المقيس عليه بل انه يعود فيه
الى الاخير سلمنا لكنه قياس في اللغة وهو غير جائز على ان رجوعه في الجميع في الشرط لو سلم انما
هو للقرينة الدالة على اتصال الجمل وذلك ليس محل النزاع ولو سلم فالفرق وهو ان الشرط له
تاخر لفظا لكنه متقدم تقديرا سلمنا عدم الفرق لكن لا يلزم من اشتراكهما في الاستقلال واقتضاء
التخصيص اشتراكهما في كل الاحكام وعن الثاني انه انما رجع في الصورة المذكورة الى الجميع لعدم غير
الاستثناء وهو تعذر رجوعه الى احدهما فرجوعه الى الجميع لدفع محذور الهذرية والضرورة كما لو ذكر الى جميع
الى كل واحد لا الى الجميع والنزاع فيما يصلح الى الجميع وهنا ليس منه وايضا النزاع في الجمل وهذه مفردات
وعن الثالث انكم ان ادعيتم عدم الفارق بين الجمل المعطوفة وبين العطف بعض اقسام مهما على البعض بطل القياس
لانه يكون قياسا للشيء على نفسه وان سلمتم جاز ان استناد الحكم في الاصل الى الفارق فيبطل القياس

ايضا ان

ضربنا

ايضا انه قياس في اللغة وهو باطل كما ذكرناه وايضا ما ذكرتم في المفردات واما في الجمل لم فان قلت
تميم وقتل من مضر وبكر شجعان ليست كما غير فقط فقال ابو حنيفة يرجع الى الاخير لانه الى
الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فيصار اليه اي الى ما هو خلاف الاصل
لدفع محذور الهذرية صيانة لكلام العاقل فيما يدفع المحذور وهي الجملة الواحدة لان ما وجب
للضرورة يتقدر بقدرها فالجار في قوله فيما يتعلق بيصار واختصت الجملة الاخيرة للقرب
ولانه اي الاستثناء يرجع الى الاخير في الاستثناء من الاستثناء فلو قال له علي عشرة الا اربعة الا
اثنين عاد الاثنان الى الاخير وهو الاربعة فيفيد استثناء الاثنين من الاربعة فيلزم ثمانية
فكذا في غيره دفعا للاشتراك الناشي من كونه حقيقة في عوده الى الاخير خاصة والى
غيرها والمجاز الناشي من كونه حقيقة في احدهما مجازا في الاخر فان قلت انه اي المتكلم لعله
لم ينتقل عن الجملة الاولى الى الابعد استيفاء غرضه منها اي من الجملة الاولى ولم يبق له تعلق بها
الا كان الظاهر بذكرها يتعلق بها بعدها بل ينقطع عنها الى كلام مستقل بنفسه ونهاد
الجواب عن الاول انا نمنع من كون الاستثناء على خلاف الاصل لانا قد بينا ان المستثنى والمستثنى
منه كاللفظ الواحد الدال على الباقي وايضا لا يلزم اختصاص المفضي في الجملة الاخيرة وانما
يلزم لو لم يوضع الاستثناء للعود الى الجميع اما لو وضع للجميع فلا تندفع الحاجة بالاخير كما لو ورد
دليل على عوده الى الجميع فانه معتبر اجماعا ومع جواز وضعه الى الجميع لا يتم ما ذكرتم وعن
الثاني ان الرجوع الى الاخير في الاستثناء من الاستثناء لتعذر عوده الى الجميع لاختلاف الجمل
بالنفي والاثبات بناء على ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات وذلك يوجب الاختلاف
المستثنى منه على تقدير رجوعه اليهما الموجب للتناقض واذا تعذر الجميع فجعله للاخير اولى
لانه اقرب ولو تعذر عوده الى الاخير تعين عوده الى الاول كقوله علي عشرة الا اثنين الا الاكثر
فيكون اللازم خمسة وايضا الكلام في المتعدد المعطوف بعضه على بعض بالواو وان العطف بالواو وهنا
وايضا الكلام في الجمل وهذه مفردات وعن الثالث منع ذلك وانما يتم لو لم يكن صالحا للانقطاع
الاستثناء ومنا اما على هذا التقدير فلا وذلك لان تناول الاستثناء الى انتهاء الجملة يوجب
اللفظ وكونه ادخل في باب البلاغة فان قولك اكرم العلماء الا الفساق وتصدق على الفقراء الا الفساق
بعيد مطول بلا فائدة ويكفي عنهم بخلاف ما اذا قلت اكرم العلماء وتصدق على الفقراء الا الفساق
فانه مختص موجز عند هم وقال السيد المرتضى بالاشتراك اللفظي بين عوده الى الجميع كل

في المآخذ

البعض فيه فيجب التوقف الى ظهور القرينة وقال العضدي وهذا القول موافق للحنفية في الحكم لانه خالفه
لانه يرجع الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها كالحنفية لكن الحنفية لظهور عدم تناوله ما
سبق لعدم ظهور تناولها انما قال بالاشتراك اللفظي لان الاستعمال دليل الحقيقة وقد وجد
استعمال الاستثناء فيهما اي فيما يرجع الى الجميع كما في قوله الا رحمة وحصة الاستثناء وفيما يرجع الى الاخيرة
كما في الاستثناء من الاستثناء فيكون حقيقة فيهما فيلزم الاشتراك ولحسن الاستفهام عند اطلاقه مجيبها
فيتعين المراد فيحسن استفهام المستثني في كل صورة تحتمل رجوعه الى الجميع والى البعض وذلك دليل
الاشتراك وليصحه على كل الجمل او بعضها في الحال والظرفين اي ظرف الزمان والمكان كما نقول اكرم
العلماء وتصدق على الفقراء قائما او يوم الجمعة او في المسجد وكذا في الاستثناء والجامع كون كل منهما فضلة تاتي
بعد تمام الكلام والجواب عن الاول ان الاصل عدم الاشتراك والمجاز اولى منه كما مر ومطلق الاستعمال
يوجد في الحقيقة والمجاز دفع التعدد بجعله على الاولى للمرجع وعن الثاني المنع ولو سلم حسن الاستفهام دليل
الاشتراك لجواز ان يكون حسنه لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه ولو سلم العلم بالحقيقة فالاستفهام لرفع الاحتمال
لانه ليس نصا في احدهما الظاهر مع قيام احتمال الاخر فيرفع بالتصريح على انه يصح الاستفهام عند ارادة المعنى الحقيقي
عند اطلاق لفظه وعن الثالث بمنع الحكم في الاصل بل الحال والظرفان تعود الى الجميع كما ذهب اليه الفريق
الاول في الاستفهام او الى الاخيرة كما ذهب اليه الثاني ويمنع الحكم عليه بالاشتراك ثم انه قياس في اللغة و
انه لا يلزم من صحة عوده الى الجميع والى البعض كونه حقيقة فيهما لان الاصل عدم الاشتراك وقال ابو الحسين
البصري بالتفصيل وهو انه ان ظهر الاضراب عن الجملة الاولى بعد الشروع في الثانية وظهور الاضراب
اما بان يختلفا نوعا كان تكون احدى الجملتين انشائية والاخرى خبرية سواء اتحد القضية كالقذف
في اية القذف وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله
غفور رحيم فان الجملة الاولى امر والثانية نهي والثالثة خبر والقضية القذف اذ الكل في شان الرامي
واعلم ان اية القذف من قبيل ما لم يظهر الاضراب فيه لاتحادها لكانت من قبيل الاختلاف نوعا
مع اتحاد القضية لانها فقد فيها شرط الاضراب كما ستعرف وهو عدم الاتحاد في الغرض وعدم كون
اسم الثانية ضمير الاولى وبذلك صرح العلامة [illegible] والعضد في شرح المختصر وكلام المصنف هنا فيه
فتح تامل اولا او لا تتحد القضية مع الاختلاف نوعا كقولك اكرم ربيعة والعلماء هم الفقهاء الا اهل
بغداد فان الاولى امر والثانية خبر فالنوع مع اختلاف القضية او بان يختلفا اسما بان يكون

الاسم الصالح

غير ما في

الاسم الصالح لكونه مستقلا ضمير في احدهما غير ما في الاخرى مع اختلافهما حكما ايضا ان يكون المحكوم به في احدهما
الامر ونحوها النوع مثل اطعم ربيعة واكرم مضر الا الطوال وهل الاختلاف نوعا يستلزم الاختلاف
حكما فيه تردد اذ لم يصرحوا بان الحكم في مثل اكرم بني تميم وبنو تميم مكرمون متحد او يختلف
مع اتحاد النوع وليس الثاني ضميرا اي يشترطان لا يكون اسم الجملة الثانية ضمير اسم الجملة الاولى
فانه لو كان ضميرا لم يظهر الاضراب ونحوه العبارة اختصاص هذا الشرط بصورة الاختلاف وليس
كذلك بل هو جار في الاختلافين ان يقرع شرط اخر وهو ان لا تكون الجملتان مشتركتين في غرض
كما نقلناه عنه مثل اطعم ربيعة واطعم مضر في اختلاف الاسم واتحاد الحكم مع النوع واطعم ربيعة
واكرم ربيعة في اختلاف الحكم واتحاد الاسم مع النوع الا الطوال متعلق بالجملتين فان الاستثناء
في جميع هذه الصور يرجع الى الاخيرة بواسطة تعلق امارة الاضراب عن الاول الاستقلال كل من
الجمل وان لم يظهر الاضراب عن الاولى اما بان يتفق الاختلاف معنا او يوجد مع اشتراكهما في الغرض
مثل اية القذف او بان يتفق الاشتراك في الغرض وان تعلقت احديهما بالاخرى بان اضمر اسم الاولى في
الثانية سواء اتحدا نوعا وحكما واختلفا فيهما او في احدهما مثل اكرم ربيعة ومضر الا الطوال او اضمر
اسم الاولى في الثانية مطلقا اي مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال وكاية القذف كما ذكرنا
عاد اي الاستثناء الى الجميع اي جميع الجمل لعدم استقلال الثانية بنفسها لتعلقها بالاولى فلا يتم
معناها الا بانضمامها الى الاولى فكانت معها كالجملة الواحدة فيجب عود الاستثناء اليهما معا
وهذا التفصيل اي الذي ذكره ابو الحسين حسن عند الامام وجماعة وفيه حسن شيء اذ وجود تعلق احدى
الجملتين بالاخرى ليس موجبا عود الاستثناء اليهما معا بل قد يفهم في بعض الصور اختصاصه باحدهما كما
لو قال اكرم العلماء وتصدق عليهم الا الاغنياء واختار ابن الحاجب انه ان ظهر الانقطاع للاخيرة عما قبلها
بامارة سواء كان الانقطاع هو الاضراب او لا فللاخيرة وان ظهر الاتصال فللجميع وان لم يظهر احدهما
وجب الوقف قال العضدي ومرجع هذا المذهب الى الوقف لان القائل به انما يقول عند عدم
القرينة ووجه ما اختاره ان الاتصال يجعلها كالواحد والانفصال يجعلها كالاجانب ومع الالتباس
الانقطاع او الاتصال يوجب الشك فيتوقف وقد اعترضنا على ما تقدم من الادلة التي استدل بها
اهل المذاهب الثلاثة الاولى في النهاية وقد عرفت حجتها مفصلة **البحث الخامس** من مباحث المخصوص
في الشرط الذي هو احد المخصصات المتصلة وقد ذكر في تعريفه حدود كثيرة اشهرها ما ذكره الامام
وهو ما يتوقف عليه تاثير المؤثر وورد عليه انه غير [illegible] على وجود المؤثر فيه وذلك

ولا جاح

وعلله من الصورة والمادة والفاعل والغاية فان تاثير المؤثر موقوف على كل واحد منها وليس شرطها
لخروج تاثير المؤثر نفسه مع كونه شرطا لوجود الاثر ولا يصح عليه التعريف اذ الشي لا يتوقف على نفسه
وفيه ان هذا انما فسر في العبارة والا توقف الشي على نفسه عين ان لا يوجد بدونه ضروري ويمكن
الجواب عن الاول بان المتبادر كون الموقوف عليه امرا مغايرا للمؤثر وكذا المتبادر من الموقوف هو القريب
فلا يرد النقض بالعلل على ان وجود العلة الغائية متاخر عن وجود المعلول فلا يتوقف عليه وجود
ذلك المعلول نعم تصورها والشعور بها والقصد الى حصولها لا بد منه في تاثير المؤثر القادر ولا يبعد
ان يجعل من الشروط وايضا المراد ان المؤثر بعد فرض وجوده وحصول تاثيره في نفسه يتوقف تاثيره
عليه وما ذكرتم من المادة والغاية وغيرهما تابع وجوده وصيغته اي صيغة الشرط الموضوعة
له بحسب اللغة العربية ان المكسورة المخففة وهي ام الباب وتختص بالشرط المحتمل اي الذي لا يقطع
المتكلم بوقوعه ولا بعدم وقوعه مثل قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره فلا يقال ان
طلعت الشمس ولهذا لم تقع في كلام الله تعالى على الاصل الا حكاية او على ضرب من التاويل واذا كقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا وتشترك بينه اي بين المحتمل كما في الاية وبين المحقق الوقوع مثل
قوله تعالى واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا قال نجم الائمة الرضي ومن ثم كان اذا موضوعا للامر
المقطوع بوجوده في اعتقاد المتكلم في المستقبل لم يكن بفرض وجوده لتنافي الفرض والقطع في الظاهر
يكن فيه معنى الشرطية لان الشرط هو المفروض وجوده لكن لما كان ينكشف لنا الحال كثيرا في الامور
التي يتوقعها قاطعين بوقوعها على خلاف ما يتوقعه جوزوا تضمين اذا معنى ان فيقول القايل اذا جئتني
وانت تكون شاكا في مجي المخاطب غير قاطع بوجوده على عكس اصل وضعه انتهى وان واذا في كونهما الا
وان دخلا على الماضي ونحوهما ومهما واي واين ومتى وحيث وانى وحيثما واذما على ما علم
تفصيله في كتب العربية وشرطه اي شرط تعلق الشرط اللغوي بالكلام والاتصال به عادة
كالاستثناء بعينه فلو تراخى عما لا يتعلق متصلا عادة به لم يكن شرطا اذ تم الكلام ولم يحصل العام
به وكان لغوا من القول والاولى تقديمه اي تقديم الشرط على مشروطه وضعا ولفظا لتقدمه
طبعا اي احتياج اليه المتاخر ولا يكفي في حصوله ليوافق الوضع الطبع اذ مخالفة الوضع الطبع في
نوع الخطا عندهم ولانه جنس من الكلام حقه ان يشعر به من اول الامر ليعلم نوعه اجمالا ثم تخصيصه
تفصيلا كما فعلوا ذلك في الاستفهام والتمني والنداء والنفي ونحوهم بل في نحو اكرمك ان دخلت
الدار ان ما تقدم من الجزاء انما هو الجزاء والجزاء محذوف تقديره اكرمك ان دخلت الدار اكرمك

لا لان الجزء هو

للمستقبل

والقسم

لا لان الجزء هو اكرمك الاول عليه وانما صار اليه من جهات لعدم صدارة الواجب كما وجب في الاستفهام
ونحوه وهم هذا ان عنوا انه ليس بجزاء في اللفظ فمسلم والا الجزم وان عنوا انه ليس بجزاء لا في اللفظ ولا في المعنى
فممنوع اذ نعلم قطعا انه لا يريد الاعطاء الاكرام معيدا بقيد دخول الدار ولذلك لو لم يكن يدخل
ولم يكرم لم يعد كاذبا والتعليق ثانيا لا ينافي الاطلاق اولا لانه يدل على التقييد ثانيا وان
المراد بالمطلق كما هو المقيد وهو المراد بقولنا وهو جزاء والحق انه لما كان المقدم جملة مستقلة من وجه اعتمله
المستقل لفظا فلم يجزم واريد به الجزاء معنى وجعل ما الجزاء ذا الاعطاء انه مراد تعليقه بالشرط واذا استقل
لفظا فرع حيث هو ان يستاه فلذلك قال بكل واحد منهما قايل واجاز الاطلاق بالاعتبارين التحقيق
ما ذكرنا من التفصيل كما ذكره العضدي ومراد بان يقين استقلاله لفظا بترك جزمه واطلق القول
بانه ليس الاجزاء لعدم استقلاله معنى فيمن للشرط جزاء وعلى هذا المستقل معقود والتعليقة بالشرط
واطلق القول بان المذكور جزاء وعلله والحق التفصيل يعني انه جزاء معنى ليس بجزاء لفظا وهذا هو مذهب
البصريين على ما حكاه نجم الائمة الرضي رحمه الله وحكى عن الكوفيين انه جواب لفظا ايضا لكنه لم يجزم لتقدمه فهو
عندهم جواب واقع موقعه وقال بعض الافاضل اي المحققين مذهب الكوفية اذ لا يخفى على من راجع وجدانه
انه لو قال اكرمك ان دخلت الدار لم يتقدم في النية اكرمك مرة اخرى لم يكن في نفسه تعليق الشرط بالكلام
المقدم بل انما يتعلق بهذا الملفوظ وما ذهب اليه علماء البصرة من تقديره جملة اخرى على الجزاء فليس الا لتحديد رعاية
جانب اللفظ وحفظ صدارة كلمة الشرط والحق ان اللفظ يجعل تابعا للمعنى دون العكس وان يقال
يكفي صدارة كلمة الشرط وقوعها صدر الجملة التي هي الشرط انتهى قلت فقول نجم الائمة غير البصرية انه ما
لا يتقدم مع هذا المقدم جواب اخر للشرط وان لم يكن المقدم جوابا لم لانه عندهم يقتضيه فهو مثل استجارك
المذكور الذي هو كالعوض من المقدر اذ ذكرت الطعام لئلا يذكر الاخر ولا يجوز مثل ان يقال هذا المقدم هو الجواب
الذي كان مرتبته التاخر من الشرط تقدم على الاداة لانه لو كان هو الجواب لوجب جزمه ولزم الفاء
في نحو انت مكرم ان اكرمتني ولجاز ضربت غلامه ان ضربت زيدا على ان ضمير غلامه لزيد لكونه في مرتبة
التاخير من الشرط انتهى اذ لو عرفت هذا ظهر لك ما في تحقيق هذا الفاضل فائدة اذا تقدم على
الشرط ما هو جواب في المعنى فالشرط لا يكون الا ماضيا لفظا ومعنا لئلا يعمل الاداة في الشرط لفظا كما لا تعمل
فيما هو كالجزاء عند البصرية او ما هو جزاء عند الكوفية وقد يجي في الشعر مضارعا وقد يحذف الشرط
والمشروط معا مثل ان صحا فاعطر درهما فالشرط والمشروط واحد وقد يتعدد دون الاخر بان يكون
كل منهما من واحد او يتعدد احدهما اي يتعدد الشرط ويتحد المشروط او بالعكس واذا تعدد الى

بدا

في صورة

فذلك المتعدد اما ان يكون على الجمع بان يتوقف المشروط المتحد او الجميع المتعدد على حصول الشروط جميعها
لتعددها ويلزم حصول المشروط جميعا عند حصول الشرط المتعدد او المتحد او يكون ذلك المتعدد
على البدل فبالشروط المتعددة على البدل يحصل المشروط بحصول ايها كان ولكن يكون في الحقيقة الشرط
احد الامرين او الامور ولا يعلم الا بحصولهما جميعا واذا كان المتعدد على البدل هو المشروط يلزم
حصول احدهما مبهما فالاقسام تسعة وتوضيحها ان الشرط اما ان يتحد او يتعدد واذا تعدد
فاما ان يكون كل واحد شرطا على الجميع او على البدل فهذه ثلاثة وكذلك المشروط اما ان يتحد او يتعدد
واذا تعدد فاما على الجميع واما على البدل فهي ايضا ثلاثة واذا اعتبر التركيب كان ثلاثة من الشرط مع
ثلاثة من الجزاء يكون الحاصل تسعة والامثلة ظاهرة وحكمه اي حكم الشرط اللغوي في الرجوع الى الجميع
في الجمل المتعددة اذا تعقبها او الى ما يليه حكم الاستثناء سواء تقدم على مشروطه كما هو الاولى
او تأخر ووافق ابو حنيفة القائل برجوع الاستثناء المتعقب للجمل الى الاخير الشافعي القائل
برجوع الاستثناء الى الجميع هنا في الشرط المتعقب للجمل وجه على الفرق ان الشرط له صدر الكلام
فهو وان تأخر لفظا لكنه متقدم تقديرا فاذا تعقب الجمل وقع في موقعه فيتقيد صدر الكلام فيتعلق
بالجميع واما الاستثناء المتعقب للجمل فهو واقع في مكانه وغير نقل اذ الشرط انما اعتبر تقديمه
على ما يرجع اليه سواء كان هو الجميع او الاخير فاذا كان للاخير تقدير تقديمه عليها وان تعلق تقديمه
على الكلام لم يرتبط به وذلك غلط فلا يصلح فارقا قال واعلم ان هذا الكلام صاحب المنهاج اشتراط
المتعدد شرطا او مشروطا بالواو او او وجعل المتعدد منهما على سبيل البدل يجب ان يكون بكلمة او وقال
انه لا يجب ذلك ولهذا اختلفوا فيما اذا قال ان دخلتما الدار فانتما طالقتان فدخلت احديهما فقيل
تطلق هي اذ الشرط دخولها والجزاء طلاقها وطلاق كل يتوقف على دخولها بعرف العرف وقيل لا تطلق شيء
منهما لان الشرط دخولهما جميعا وقيل يطلقان لان الشرط دخولهما بدلا ولا يخفى ما في القول الثالث
من التحكم حيث جعل الشرط المجموع والجزاء طلاقهما مع عدم الاختلاف في اللفظ وانت خبير بان
هذا المثال لا يجري على ما فرعنا يتمثل فيما يقبل التعليق على الشرط كالتعبير والتدبير وغيرهم والشرط
في الجملة اما عقلي كالحياة للعلم فان العقل هو الذي يحكم بان العلم لا يوجد الا بحياة او شرعي
كالطهارة للصلاة فان الشرع هو الحاكم بذلك او لغوي مثل ان دخلت الدار فانت طالق فان اهل
اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما دخلت عليه ان هو الشرط والاخر المعلق به هو الجزاء واعلم
ان الشرط اللغوي غلب استعماله في السببية نحو ان دخلت الدار فانت حر كم ويراد ان الدخول

سببا للاكرام ونحو

سببيه

سبب للاكرام ونحو ذلك يستلزم وجوده وجوده وليس يلزم بعد كونه علامة مستقلة للعلامة من غير
والشرط يحصل عند وجود المؤثر فيه فان الدليل الدال على وجود الشرط ان امكن وجوده اي
وجود الشرط دفعة واحدة بسيطا كان الشرط او مركبا لتلازم اجزائه في الوجود وسواء كان
كان علة لشيء او وجوده فيوجد المشروط او اتحاده وجوده اولا علة وان لم يمكن وجوده
دفعة بل انما يوجد بالتدريج ولا بد ان يكون مركبا من اجزاء منفردة كما في غير القار من الاسباب
او صفة كما في سائر المركبات ونحو الشرط اما وجوده او عدمه فان كان الاول حصل المشروط بآخر جزء
منه في غير القار فيتصل بكمال اجزائه وان كان الثاني حصل عند ارتفاع جزء اذ يكفي في عدم المركب
جزء ما منه بخلاف وجوده فانه لا بد من وجود جميع الاجزاء وانت خبير بان هذه المسئلة انما تتم
اذا اريد بالشرط ما هو في معنى السبب ونحوهم اذ مطلق الشرط لا يلزم وجود المشروط عند وجوده
وقد مرت اشارة الى شيء من ذلك **البحث السادس** في بحث المخصصات المتصلة في الصفة وهي تقتضي
تخصيص العام الموصوف بها اذ لا انت اخص منه اذا كان مطلقا مثل اكرم بني تميم الطوال او من وجه
مثل اكرم بني تميم الطوال فخصصت الصفة وهي الطوال العام وهو بني تميم في بعض افراده وهو
الطوال ثم لا يخفى عليك ان المراد بالتخصيص هنا تقليل الاشتراك فلا يرد ان التكلم هنا في جانب الاثبات
وهي مطلق منفية في الصفة كما صرح به بعض الائمة ويرجع لا ان العام مخصوص وانه يكون المراد بالتخصيص الاخراج
بعض ما يتناوله اللفظ كما مر وهو جار في العموم المصطلح فيجري في مطلق التناول ويريد به ما هي
نحو التخصيص المخصوص ناظر وحكمها اي حكم الصفة في الرجوع الى الجميع في المتعددة اي لو وردت
بعد جمل متعددة او الرجوع الى الاخير كالاستثناء نحو اكرم بني تميم وهمدان وربيعة الا الطوال فالخلاف
**البحث السابع** فيها في الغاية
الخلاف والمختار المختار ولا يخفى عليك ان البناء على ان صفة بالموصوف لا بالتخصيص
وهي اي الغاية طرف الشيء اي عاقبته التي طرف الشيء ونهايته وقد سبق تحقيق الكلام في ذلك وقد
الفاظها الموضوعة لها حتى كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن والى كقوله تعالى ثم اتموا الى المرافق
ثم ما بعدها ان كان حكم ما قبلها بعدها مخالفا لحكم ما قبلها والا فلا تبقى فيما وراء الغاية شيء منه لم تكن الغاية
غاية بل وسطا ان كانت الغاية منفصلة عن ذي الغاية بمفصل محسوس اي معلوم حسا كتمام النهار
في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فانه منفصل بالحس عن الليل فهو غاية للصوم وحكم الليل في الامساك
عن المفطرات خلاف حكم ما قبله والا اي وان لم تكن منفصلة بمفصل محسوس فلا اي فلا يجب المخالفة
كالمرفق في قوله تعالى الى المرافق لان المرفق ليس منفصلا عن اليد بمفصل محسوس وليس نصيب بعض المفاصل

واما في القار ح

لنا انك اذا قلت بعض فوجب دخول ما بعدها فيما قبلها وفيه نظر لان الدليل المتقدم ذكره يوجب كون الحكم فيما
بعد الغاية مخالفا لما قبلها مطلقا ولا ينافي ذلك وجوب غسل المرفق وما جرى مجراه لان الانفصال
حاصل في ذلك الا انه وجب غسل المرفق احتياطا بالتبعية لوجوب غسل اليدين من حيث انه لا يتم الواجب
الا به حكم ما بعدها لا يخالف ما قبلها واعلم انه يمكن ان يقال ان الكلام فيما بعد الغاية والموافق
الغاية المتقدم الا ان بقي المراد ما بعد اداة الغاية هنا وقيل ان يقول لا نسلم ان الانفصال ما يلزم
المخالف حكما ولا نسلم عدم الاستواء في الاتصال الحسي لعدم تمكن البعض اولى بكونه غاية لجواز ان يثبت
بامر آخر لكونه مذكورا بعد اداة الغاية وفي الكشاف ان الى للغاية واما دخولها وخروجها
فيدور مع الدليل ومما فيه دليل الخروج قوله تعالى فنظرة الى ميسرة لان الانظار الى الاعسار ودوامه
بالميسرة ولو دخلت فيه لكان ينتظر في حال اليسار ايضا وكذا اتموا الصيام الى الليل لوجب الوصال ومما فيه دليل
الدخول قوله حفظت القرآن من اوله الى آخره لان سوق الكلام لحفظه كله وقوله الى المرافق لا دليل فيه على
احد الامرين فحكم الكافر بوجوب الغسل للاحتياط واخذا بالمتيقن هنا وفي غسل المرافق مما فيه
ولا يلزم ان يقع كالليل في الصوم او كصيام الثمانية وغسل اليد ليكون المثالان على نهج واحد ولا يصح
اي لا يصح لتعدد الغاية بان يكون الحكم الواحد غايتان ولا الواحدة فكانت الاخرى هي الطرف والغاية
بالحقيقة ان ترتبت اي الغايات في الوقوع او كان المجموع هو الغاية ان اتفقت الغايات فيه فيكون كل
منها جزء الغاية وعلى القول بجواز التعدد تجري الاقسام السبعة كما في الشرط وهي بعد الجمل كالاستثناء
في العود الى الجميع او الى الاخير والمذاهب المذاهب والمختار المختار كذا قال المصنف وهذه احكام
المخصصات المتصلة **الفصل الثالث** في المخصص المنفصل وانما اقتصر على ما ذكره ثلثة العقل والحس
والدليل السمعي والمتقدم بقيد الحس فانما نظر الى ان الحاكم هو العقل والحس آلة ولذلك قال
في قوله تعالى واوتيت من كل شيء فانه عام يتناول السماء والشمس والعرش مع انها لم تؤت
هذه الاشياء فان قلت لم لا يجوز ان يكون من للتبعيض قلنا فعلى هذا ايضا يلزم التخصيص لامتناع ان
تعطى او تؤتى من كل شيء بعضه فيبقى التخصيص بالعقل او السمع وههنا مباحث **الاول** يجوز التخصيص بالعقل
خلافا لقوم لنا الوقوع اما ضرورة كما في قوله تعالى الله خالق كل شيء فان الضرورة العقلية
تقضي بامتناع خلقه لذاته لاستحالة كونه تعالى مخلوقا ومقدورا او نظرا كما في خروج الصبي والمجنون
من آية الحج وهي قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا لان العقل قاض بعدم
تكليف من لا يفهم الخطاب وكما في خروج افعال العباد الاختيارية عندنا وعند المعتزلة من الآية ايضا

على امتناع

على امتناع التخصيص بالعقل بان المخصص للعام متأخر عنه ولا شيء من حكم العقل بمتأخر فلا شيء
من حكم العقل بمخصص للعام اما الاولى فلان تخصيص الشيء عبارة عن بيان المراد منه والبيان متأخر
عن المبين لامتناع البيان ولا مبين واما الثانية فلتقدم العقل على الخطاب ضرورة وايضا احتجوا
بالقياس على امتناع النسخ به اي بالعقل يعني لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به لانه بيان مثله
واللازم باطل واتيهم لو جاز التخصيص به لكان اللفظ صالحا لما نافاه العقل اذ التخصيص اخراج بعض
ما تناوله اللفظ وذلك عند صلوح اللفظ له لغة ويمتنع ان العقل يقتضي خروجه واللازم باطل
اذ لا يصح للمتكلم ان يريد باللفظ الدلالة على ما هو خلاف العقل واتيهم يلزم تعارض دليل الشرع ودليل
العقل فيرجح احدهما بلا مرجح لحكم والجواب عن الاول المنع من الصغرى القائلة بان المخصص للعام
متأخر عنه اذ لا يجب تأخر ذات المخصص والبيان نعم يتأخر عنه باعتبار وصفه بكونه مخصصا ومبينا
والعقل متأخر بالاعتبار والثاني اذ لا يتصف دليل العقل بكونه مخصصا للعام الا بعد تحقق وروده
وعن الثاني بمنع انتفاء اللازم وبطلان القياس بمنع الجامع ان جامعهما كان قياسا عليه
ثم هو ممنوع عنه لا رتفاعه بالقطع عقلا ويمنع الملازمة ايضا لان النسخ انما يكون في رفع الحكم وما
رفع الحكم على التعيين وكلاهما محجوب عن نظر العقل بخلاف التخصيص فان خروج البعض عن الخطاب
فيدركه العقل كما في الصور المذكورة وعن الثالث بمنع بطلان اللازم لغة بل الحق انه يمتنع ارادة المعنى
في اللفظ من جهة التركيب في اللغة ولو ارادة المتكلم لم يخطئ لغة نعم يلزم الكذب عقلا اذ الحاكم بانه
كذب يجب الاحتراز عنه بالجمل على انه مخصص انما العقل دون النقل اللغة والخطاء لغة غير الكذب في
الجمل اليه اشار المصنف واجيب بمنع الملازمة وتحقيقه ان تناول العام كالناس للطفل انما
بالعقل وهذا اللفظ لا بالنقل الى نسبته اليه وهو وجوب الحج واخراج العقل البعض بالنظر الى النسبة
المذكورة اذ لا يجوز عقلا نسبته الى الكل فلا يلزم صلوح اللفظ لغة لغيرها باباه بالعقل لتغاير
الاعتبار اذ الصلوح بالنظر الى اللفظ او لا يأباه باعتبار النسبة وعن الرابع منع الحكم فانما هما تعارض
**البحث الثاني** في التخصيص
وجب تأويل دليل الشرع لاستحالة ابطال الاصل وهو دليل العقل
بالسمع واحكام يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب خلافا للظاهرية والمعتمد على الاول سواء
علم تقدم العام او تقدم الخاص او جهل التاريخ لوقوعه في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلاثة قروء فانه عام في كل مطلقة سواء كانت حاملا او حائلا مع قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن
ان يضعن حملهن فان الاولى مخصصة بالثانية والمشهور في ذلك تخصيص قوله تعالى والذين يتوفون

في قوله

منكم ويقولون لعله ان ولجاز تعيين بالتخصيص قطع البعض اسمهم وعرف اجتهم وادلات الاجمال الخ
ثم ولا تنكحوا المشركات فانه عام في كل مشركة مع ان قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب فانها
مخصصة للاولى اذ الاولى مشتركة للتانيث وغير تامل ولاستحالة العمل بهما اى بالعام والخاص
للزوم التناقض واستحالة اهمالهما لكونهما دليلين ولا يجوز ابطال الدليل الخالي عن المعارض والحاصل
العمل بالعام في جميع الصور لاستلزامه ابطال الخاص بالكلية وانه لو لم يخص العام لزم ابطال
القاطع بالمحتمل فان دلالة الخاص على مدلوله قاطعة ودلالة العام على العموم محتملة واللازم
باطل فتعين العمل به اى بالعام في غير صورة الخاص لخلوه عن معارض وبالخاص في صورته لكونه
اقوى دلالة عليه وفصل ابو حنيفة والقاضي فقالا ان علم التاريخ فالخاص مخصص للعام ان
تاخر وان تقدم فالعام ناسخ له وان جهل التاريخ تساقطا لاحتمال بطلان الخاص لتاخر
العام وثبوت حكمه لتقدمه فيتوقف في مورد الخاص ويطلب دليل آخر والحق ما ذهب اليه الاكثر
وهنا ابحاث الاول لا يجوز ان يكون تخصيصا العمومات التي في الآيات بدليل آخر الا بالدليل
وجوابه ان الاصل عدم الغير الثاني ان اريد بالتخصيص في آية التوقف ان يصرف الحكم في الكل
مقتصرا على غير الخاص فهذا مما لا نزاع فيه وان اريد ان الدليل يطابق النسخ فلا دلالة عليه وجوابه
ان التخصيص لو لم يكن النسخ علم ما تقدم وبه يظهر ضعف قول الحنفية الثالث ان مقتضى كلامه انه يلزم
ابطال القاطع بالمحتمل ان التخصيص يجب ان يكون خاصا البتة وليس بلازم فان ادلات الاجمال الخ اعم
ثم يكون خاصا بمعنى كونه متناولا للبعض مما تناوله العام لكن مثل هذا الخاص لا يكون قطعيا الا
الاستدلال وجوابه ان المراد بالخاص ما كان خاصا بالقياس الى ذلك العام وان كان بالنظر
الى نفسه عاما ايضا وان كان له جهة عموم بالقياس الى ذلك العام لكن المعتبر جهة خصوصه وح
نقول الكلام فيما اذا كان الخاص مخالفا للعام في الحكم حتى يكون معارضا له واما اذا وافق
الخاص العام في الحكم فالظاهر انه لا يخصص العام وذلك ان دلالة الخاص الذي كان عاما في البعض
المذكور على ثبوت الحكم لفرد ما في الجملة قطعي ثم يحتمل التخصيص بقصره على بعض الافراد وما ثبت
لبعض الافراد فقطعي احتجت الظاهرية بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم والتخصيص
تبيين فلا يحصل التخصيص الا بقوله ع لانه لا دلالة في الآية على حصر التبيين في الرسول ولا ينافي كون الكتاب
مبينا ومخصصا ايضا لانا نقول المفهوم من الآية كونه ع مبينا لجميع ما نزل من الكتاب على ما يدل
عليه الاطلاق فلو كان الكتاب ايضا مبينا لزم تبيين المبين وتحصيل الحاصل والجواب المعارضة

بالوقوع وبقوله

اي الكل ويرد

بالوقوع وبقوله تعالى في صفة القرآن تبيانا لكل شيء والكتاب شيء فيجب ان يكون تبيانا له والحق
على انه ع هو المبين تارة بالقرآن وتارة بالسنة فلا تخالف ولا تعارض وهذا معارض ولو
وكان له تكلم اترتيب للاية بيان والقراءة مستفاد اليه ولا يضيفها اى اختصاصا بيانه من بالكتاب
الكلام المنزل اذ لا اشتباه فيه حتى يفتقر الى بيانه ولا اشتباه مع ورود التخصيص في القرآن
للعام **البحث الثالث** يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها اى بالمتواترة لما تقدم ولكونه
واقعا كتخصيص قوله ع فيما سقت السماء والعيون العشر المتناول لما دون خمسة اوسق بقوله ع
ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة بالتقريب السابق فان قيل لا نم التواتر في الحديثين
بل هما من الآحاد او من المشاهير قلنا اذ جاز تخصيص الآحاد بالآحاد ففي المتواتر اولى
احتج المانع بقوله تعالى لتبين للناس فكل قول فلا يكون بيانه محتاجا الى بيان وجوابه لا نم
كونه مبينا انحصار كلامه في البيان اذ ليس ما يتكلم به بيانا ولذلك لا نقول انه
يجوز ان يفتقر بيانه للمنزل الى بيان مما يكون فيه مجملا او مبين مخصص فيه ويكون
تخصيص السنة المتواترة بالقرآن كقوله تعالى تبيانا لكل شيء وقد دخلت السنة ولان القرآن لخصوصه
قاطع والسنة العامة محتملة ولا يبطل القاطع بالمحتمل كما تقدم احتج المانع بقوله لتبين للناس
فيكون كلامه مبينا للقرآن فلا يكون القرآن مبينا لكلامه وجوابه ما تقدم ان الكل بلسانه فهو
المبين بالقرآن ويجوز تخصيص القرآن العام بها اى بالسنة المتواترة وهو قسمان تخصيص
بالسنة القولية والفعلية فالاول كتخصيص قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل
حظ الانثيين بقوله ع القاتل لا يرث فان الصحابة خصصوا الآية المذكورة بهذا الخبر المتواتر
فان قيل لا نم تواتره قلنا كما تقدم والثاني كتخصيص آية الجلد الزانية والزاني
فاجلدوا الخ برجم المحصن كرجم عليه ما عز فان الصحابة فهموا ان الآية الاولى مخصصة
برجم المحصن لا يقال المخصص هنا قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما وهي آية نسخت تلاوتها
دون حكمها لانا نقول الشيخ والشيخة ليس من الكتاب كما قيل واعترض بمنع تواتر الخبر اليه
وجوابه انه اذا جاز بغير المتواتر ففيه اولى ويجوز تخصيصهما اى الكتاب والسنة بالاجماع
اما الاول فلوقوعه كتخصيص آية الارث بالاجماع على ان العبد لا يرث واما الثاني
فامثلته كثيرة وانت خبير بان تخصيص الاجماع لتضمنه مخصصا حتى لو عملوا بخلاف ما هو
نص في حكم يتناوله بخصوصه او بعمومه فانه يتضمن نصا ناسخا ومن ثم قيل الاجماع لا ينسخ به

بكن بنوع

والفرق بين التخصيص والنسخ مجرد اصطلاح مبني على ان اسم النسخ لا يكون الا لخطاب الشرع والتخصيص قد
من العقل وغيره كالاجماع وان كانت جهة الحق فلا فرق اذ كل من النسخ والتخصيص في الحكم بالاجماع و
في التحقيق بما يتضمنه من النص فتامل ولا يجوز تخصيصه اي الاجماع بهما اي بالكتاب والسنة
لان تقرره بعد ما سبق اصل هما خطاء لو تقرر على خلاف مقتضى الكتاب والسنة لانه انما ينعقد
ويكون حجة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم فلو كان في الكتاب والسنة شيء ينافيه لكان منعقدا عليه فلا يكون
الاجماع خطاء

**البحث الرابع** يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعله عليه السلام بناء على كونه جهة ان
تناوله حكم الخطاب اما وحده او مع غيره كالوصال على حرام او حرام على كل مسلم ثم فعل
ذلك فان فعله تخصيص لذلك العام في حقه اجماعا ثم ان عم اي الخطاب غيره كما في المثال
الثاني وثبت وجوب التاسي فانه عليه السلام اي في جميع افعاله او في تلك الواقعة كان ذلك تخصيصا
في حقنا ايضا كما انه تخصيص في حقه لكن المخصص في الحقيقة انما هو الفعل مع وجوب التاسي والا
فالفعل وحده لا دلالة له وفي الحقيقة لا يكون ذلك تخصيصا بل نسخا لارتفاع حكم العام وان لم يثبت
وجوب التاسي كان فعله لا يتعدى الى غيره بتخصيصه من العموم باعتبار انضمامه الى دليل عمومه
ويبقى العام حجة على من في حقنا ان اختص اي الخطاب العام بنا ثم يتناوله وثبت التاسي
في تلك الواقعة مثل الوصال حرام عليكم ثم واصل كان ذلك الفعل ودليل التاسي تخصيصا في
دونه لعدم اندراجه في الخطاب المذكور وهو في الحقيقة نسخ لارتفاع الحكم العام بالكلية وان لم يثبت
التاسي فليس فعله تخصيصا ولا ناسخا لا بالنسبة الينا ولا بالنسبة اليه وذلك ظاهر وضبط الاقسام
ستة لان الخطاب اما ان يكون متناولا للجميع او له خاصة او للامة خاصة وعلى التقادير اما ان
يدل دليل على ثبوت التاسي او لا يدل وتقرير هذه الستة ظاهر واختار ابن الحاجب انه ان كان ثبوت التاسي
بدليل خاص في ذلك الفعل فهو نسخ لتحريمه وان كان بدليل عام في جميع افعاله كالمختار ان ذلك الدليل
العام يصير مخصصا بالاول وهو العموم المتقدم ذكره فيلزم على الامة متى جيء بذلك الفعل ولا يجب عليهم
الاقتداء به في ذلك الفعل ودليل ان فعله لا يخصص العموم مطلقا احتج المانع من تخصيص العام بفعله في
حقنا بان دليل التاسي به مثل قوله فاتبعوه ولقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة عام يتناول
العام المفروض لشموله وجوب متابعته في جميع الافعال التي علم وجهها والعام المفروض خاص
ببعضها وتقديم الخاص على العام متعين جمعا بين الدليلين والجواب ان المخصص للعام المفروض ليس

ليس هو دليل

المجموع

ليس هو دليل التاسي وحده ليلزم ما ذكرتم بل هو الدليل مع الفعل الدال على الحكم المنافي لحكم وهو
اخص لانه لم يتحقق في غير هذه المادة المخصوصة والقابل ان يقول ضم الفعل الى الخطاب العام فيصير
اخص فيعمل به ارجح لانه لا يلزم منه ابطال شيء من العمومين بالكلية بخلاف ما ذكرتم فانه يلزم
ابطال الخطاب بالكلية والجمع اولى من الابطال فضمه الى الخطاب اولى من ضمه الى الدليل

**البحث الخامس** لو فعل واحد من المكلفين بين يديه ما يخالف حكم العام بحضرته صلى الله عليه وسلم ما ينافي العام مع علمه به
ولم ينكر عليه كان ذلك الفعل مخصصا به اي بالفعل الفاعل وخارجا من العموم لان سكوته عليه السلام
المنع دليل الجواز في حق ذلك الشخص والا لزم السكوت عليه واذا كان دليلا وهو مخالف لموجب
العام كان مخصصا له في حق ذلك الواحد جمعا بين الدليلين ثم هل هو تخصيص بالنسبة الى الجميع ام لا
فان ثبت ان حكمه اي حكم النبي صلى الله عليه وسلم على الواحد جعل ذلك الواحد متعلقا للخطاب سواء كان له او
عليه حكم على الجميع اي جميع المكلفين كما روي عنه عليه السلام انه ثبت صحة الرواية كان ذلك التقرير تخصيصا
للجميع لان الحديث يرفع حكم العام على الباقين فيستدعي حكم الجواز الحاصل لذلك الواحد وهو في الحقيقة
نسخ للتخصيص وان لم يثبت صحة الرواية ولم يوجد دليل في حق الغير فالتقرير انما يكون تخصيصا لذلك
الواحد فقط كما قيل وفيه نظر لجواز ان يثبت التخصيص في الغير بالقياس بمشاركة الغير اياه في الحكم المقتضي
على الفقه العام لكن عند القائلين بالقياس في العلة المنصوصة عند العم ثم اعلم انه لا بد في رفع الحكم
العام عن الباقين من التقييد بما اذا تبين ثم معنى هي العلة فانه اذا لم يتبين فالمختار انه لا يتعدى
الحكم لتعذر دليله اما بالقياس فلانهم لا يقولون به فكذا واما الحديث فلتخصيصه اجماعا بما علم
فيه عدم الفارق للاختلاف في الاحكام قطعا اذ قد يحب بحسب الفعل على الرجال دون المرأة و
بالعكس وعلى الحر دون العبد وعلى المقيم دون المسافر فالحديث في ذلك وهو ما لم يعلم عدم
الفارق كذا اشار اليه العضد

**البحث السادس** يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فعند الجمهور
اي الكتاب بخبر الواحد دليلان متعارضان وخبر الواحد اخص ولا يجوز رفعهما لما فيه من
ابطال الدليل الخارجي المعارضة ولا يجوز العمل بهما معا لاستلزامه التناقض في صورة مدلول الخاص
ولا يجوز العمل بالعام في جميع موارده لاستلزامه ابطال الخاص مع كونه مخصوصه قاطع والعام محتمل
ولا يبطل القاطع بالمحتمل فتعين التخصيص اي العمل بالخاص مطلقا وبالعام فيما عدا صورة التخصيص جمعا بين
الدليلين وقد وقع ايضا كتخصيص واحل لكم ما وراء ذلكم فانه عام يتناول نكاح المرأة على عمتها و
خالتها بقوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وكذا التخصيص اية الارث وهي يوصيكم الله

بقوله لا يرث الكافر المسلم فان قيل ان ثبت الاجماع على تخصيص ما ذكرتم عن عموم النص فالتخصيص هو
لا بخبر الواحد والا فلا تم التخصيص بلا دليل عليه فانه لا يتصور فيه دليل سوى الاجماع وانعقاد
هو على ما قلنا انهم اجمعوا على التخصيص باخبار الاحاد ولم ينكره احد فليس التخصيص بالاجماع
بل بخبر الواحد وهو دليل الاجماع [illegible] منع وفي ذلك اي في تخصيص الكتاب
بخبر الواحد لان خبر الواحد ليس عنده بحجة مع خلوه عن المعارض فكيف اذا عارض القرآن وسيأتي
في باب الاخبار [illegible] منع عدم حجيته وتوقف القاضي ابو بكر بمعنى انه لا ادري ايجوز
ام لا [illegible] لان العام وهو الكتاب قطعي والخاص وهو خبر الواحد ظني فيلزم ترك القطعي
بالظني والجواب ان العام متنه وسنده قطعي لثبوته بالتواتر ودلالته على الاستغراق ظنية
لاحتمال التخصيص والاحتمال وان لم ينشأ عن دليل قادح في القطع [illegible] احتمال الخاص
المجاز والخاص وهو خبر الواحد بالعكس اي هو مقطوع الدلالة مظنون السند [illegible]
كل منهما قطعي من وجه ظني من وجه فجاز التعارض بينهما والقول بالتخصيص المقتضي لرجحان الخاص
لا ينافي التعادل اذ هو بحسب الذات والرجحان حصل بامر زائد وهو ان الاصل اعمال الدليلين ويلزم التخصيص
لا يلزم ترك ثبوت متن القطعي بل انما يلزم ترك دلالته الظنية اذ التخصيص يرجع في الدلالة لانه دفع الدلالة
في بعض الافراد ففي الحقيقة يلزم ترك الظني بالظني لا ترك القطعي بالظني ومنع ابن ابان تخصيص الكتاب
بخبر الواحد ان لم يخص قبله بدليل قطعي اذ هو عنده قطعي في [illegible] فلا يدفع دلالته القطعية
ما يكون ثبوته ظنيا واما لو خص قبله بدليل مقطوع به جاز تخصيصه بخبر الواحد لانه صار
ظني الدلالة بالنسبة الى ما بقي [illegible] القطعية [illegible]

## البحث السابع

القياس عندنا [illegible] حجة [illegible] بان قيل لا يكون مخصصا للكتاب ولا للسنة [illegible] على العلة فالاولى
عندي انه حجة [illegible] يجوز ان يكون مخصصا لتخصيص عموم [illegible] واحل الله البيع
من منع بيع الزبيب بالعنب قياسا على منع بيع الرطب بالتمر لما نص على علته [illegible]
اذا جف لانها اي عموم الكتاب والقياس دليلان وقد تعارضا واحدهما وهو القياس اخص
والاعم فلا يجوز اسقاطهما ولا العمل باحدهما دون الاخر لما سبق فتعين العمل بهما وانما يمكن
العمل بهما مع التخصيص لانه يعمل بالخاص وبعموم الكتاب فيما عداه [illegible] البيع
البيع لان المفرد المعرف باللام لا يفيد العموم كما مر [illegible] انه مناقشة في المثال
وكذا البحث في المفهوم حكما اي يجوز ان يكون مخصصا للمنطوق العام لان فيه جمعا بين الدليلين والاعمال [illegible]

م الاعمال اولى من



من الاعمال [illegible] من في سائمة الغنم زكاة فالدليل [illegible] على انتفاء الزكاة عن المعلوفة فخصص لقوله في الغنم
على وجوب الزكاة اي في السائمة [illegible] قلنا انه اي المفهوم [illegible] حجة لانه حجة والعام حجة
فتعارضا فوجب التخصيص كما سبق ولا [illegible] ان لم نقل بانه حجة فلا يجوز تخصيص العام به ومثال
مفهوم الموافقة تخصيص من دخل داري [illegible] بقوله ان دخل زيد داري فلا تقل له اف

## البحث الثامن

العام والخاص يتعارضان اما ان يعلم تاريخهما او لا والاول اما ان يتقارنا او يتقدم العام على
الخاص او بالعكس فالاقسام اربعة فنقول ان تقارنا كان الخاص مخصصا له اي للعام لقوة دلالة
اي دلالة الخاص على مورده فانه اقوى من دلالة العام عليه فيكون الجمع ولان فيه اي في تخصيص الخاص
جمعا بين الادلة كما عرفت وقال [illegible] انه يعمل بالعام فيما عدا مورد الخاص فيبقى التعارض بينهما في مورده
وهو ضعيف وكذا يكون الخاص مخصصا للعام [illegible] ان علم ان [illegible] وتأخر الخاص [illegible]
حضور وقت العمل بالعام ان جوزنا تأخير البيان عن وقت الخطاب [illegible] كما ذهب اليه [illegible]
[illegible] الا ان يكون نسخا وقلنا بجواز النسخ قبل العمل [illegible] تخصيص العام بالخاص ولو كان
وقت العمل [illegible] بعد حضور وقت العمل بالعام كان الخاص نسخا [illegible]
لمراد المتكلم فيما قبل [illegible] لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اتفاقا وان تقدم الخاص بني العام على
الخاص اي يعمل بالعام فيما عدا مورد الخاص وبالخاص في مورده لما تقدم من اولوية اعمال الدليلين
فان قلت التخصيص [illegible] فكيف يجعل الخاص المتقدم بيانا للعام المتأخر قلت هذا استبعاد ولا يمتنع
ان يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام يرد بعده بان يتقدم [illegible] ويتأخر وصفه كونه بيانا كما تقدم في التخصيص
بالعقل وخالف ابو حنيفة وقال يكون العام ناسخا للخاص المتقدم واحتج ابو حنيفة على ان العام ناسخ
بانه [illegible] ينافي الخاص فيجب كونه ناسخا كما لو [illegible] في صورة تأخره عن وقت العمل وبقول
ابن عباس كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث والعام المتأخر احدث فيجب الاخذ به فيكون ناسخا للخاص السابق
ولان العام في تناوله لافراده كالنص على الجزئيات فاذا قيل اقتلوا زيدا ثم قال لا تقتلوا المشركين
فهو بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا المشرك ولا عمرا الى ان ينتهي الى اخرها لتناول العام كل فرد ولا
شك انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا ولما كان الاصل وهو النص على الجزئيات
ناسخا فكذا العام [illegible] يكون ناسخا لانه بمعناه والجواب عن الاول ان التخصيص اولى من النسخ
لقوة دلالة الخاص على مورده كما عرفت ولانه اغلب واكثر والالحاق بالاغلب اغلب [illegible]
[illegible] ظنية [illegible] جاز خلافه ولان النسخ رفع وابطال والتخصيص [illegible] لا رفع فيه

وهو يجب

ولا ابطال والقياس الخاص المتأخر لعدم ثبوت الفرق وهو ان دلالة الخاص على مورده اقوى فيجب
تقديم الخاص وعن الثاني لانه صحة الرواية وعلى تقدير ثبوتها تخصيص قول ابن عباس بوجوب
العمل بالاحدث فالاحدث بالخاص المتأخر اذا كان ورد المتأخر دون العام للتوفيق بين الادلة
وايضا الاخذ بالعام اعم من العمل به في جميع موارده او في بعضها فيجب حمله على الثاني عند التعارض
جمعا بين الادلة ايضا وعن الثالث ان التنصيص على الجزئيات لا يحتمل التخصيص ولا التناقض بخلاف
العام فانه قابل له اجماعا فلا يبعد ان يكون الفرق ظاهرا فيما يتضمن التنصيص الى التخصيص النسخ لعدم
التخصيص بخلاف ما اذا كان مذكورا كعموم المشركين فان تخصيصه ممكن فلا يصار الى النسخ لانه رجوع
وان جهل التاريخ بني العام على الخاص بان يعمل في الخاص في مورده وبالعام فيما عداه لما تقدم من
ان اعمال الدليلين ولو من وجه اولى من اهمالهما واهمال احدهما بالكلية اذ الاصل الاعمال ولان الفقهاء
لم تزل تخصص العام بالخاص عند التعارض مع عدم علمهم بالتواريخ وذلك اجماع وابو حنيفة توقف
هنا للتردد اي لتردد الخاص بين كونه مخصصا او ناسخا او منسوخا وقد بينا ضعف كلامه واعلم
ان موضع النزاع في العام الوارد في كلام الرسول صلى الله عليه وسلم والكتاب اما الوارد في كلام الائمة المعصومين فلا يتطرق
اليه النسخ اذ لا نسخ بعد النبي صلى الله عليه وسلم وقد نبه عليه المحقق في اسباب المحصول **الفصل الرابع** فيما
ظن انه مخصص وليس كذلك وفيه مباحث **الاول** اعلم ان الكلام اما وارد ابتداء سواء كان على عمومه او لا
وقد مر او وارد عقيب سبب فهو مستقل او لا بل انما يتم بالسؤال والثاني اما ان يكون الاحتياج اليه
مستندا الى ذاته اي يكون بحسب وضعه كنعم او الى العرف اذا عرفت هذا فنقول الجواب ان لم يستقل بنفسه
بل يحتاج الى السؤال لذاته اي لوضعه كقوله صلى الله عليه وسلم حين سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال أينقص اذا جف فقيل
نعم فقال فلا اذن فان هذا الجواب لا يستقل بالدلالة على معناه بحسب وضعه من دون انضمامه الى السؤال وفيه نظر
لان الرطب والتمر في السؤال ان اريد بهما الرطب والتمر في الجملة لم يكن الجواب تابع السؤال اذ المراد بالجواب
عموم علم جواز بيع كل رطب بكل تمر مع ان السؤال ليس بعام وان اريد بهما العموم لم يكن الجواب عاما
لانه لا يكون سبب العموم فلا يتحقق التبعية للسؤال ايضا ويمكن ان يقال ان الرطب والتمر في الجواب ليس بعام
ايضا كما في السؤال بل المراد بهما الرطب والتمر في الجملة والعموم في الجواب انما استفيد من حرف النفي اوله
يستقل بنفسه بالنظر الى العرف مثل قول القائل لا اكل في جواب من قال كل عندي فان لا اكل مستقل
بنفسه بالنظر الى العرف مثل قول القائل لا اكل في جواب من قال كل عندي بالدلالة على معناه بحسب ذاته
اي وضعه الا انه يحمل العرف هنا مقيدا بالسؤال حتى صار كانه قال لا اكل عندك وفي هذين القسمين

الجواب يخص

ذلك

الجواب بخصوص السؤال اي يكون تابعا في العموم والخصوص لانه غير مفيد بدونه وظاهره ان
اتفاق ونقل ائمة الاجماع عليه في الذي يشعر به عبارة الاحكام ان الاتفاق في العموم واما الخصوص فخلاف
الشافعي واتبع حيث ذهب الى ان دلالة الجواب على جواز التوضؤ بماء البحر كدلالة قوله نعم في جواب من
قال هل يجوز لي التوضؤ بماء البحر مستندا الى ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل
منزلة العموم في المقال وقيل ان الشافعي لم يذهب الى ذلك وحكم بجواز الوضوء بماء البحر لكل احد مستند
القياس وهو ان الغاء الخصوصية تقتضي العمل بخلاف الظاهر والا فمقتضى الجواب انه تابع للسؤال تأمل
وان استقل اي الجواب بنفسه في الدلالة على معناه من غير احتياج الى انضمامه الى السؤال لا عقلا ولا عرفا
فهو اما ان يساوي السؤال عنه او يكون اعم منه او اخص واذا كان اعم فعمومه اما ان يكون في غير محل
السؤال او في غيره فالاقسام اربعة اذا عرفتها فلا اشكال في الجواب المساوي للسؤال عنه فانه تابع للسؤال
وكذا في الاعم منه اذا كان عمومه في غير محل السؤال وكذا لا اشكال في الاخص ايضا ان كان في الجواب المذكور
تنبيه على الباقي المسكوت عنه وكان الى المجتهد حيث يمكنه استنباط غير المذكور ولا تفوت المصلحة
بالاجتهاد بان يتسع الوقت والا اي وان لم تكن هذه الشرائط لم يجز من الحكيم ذلك اما عدم الاشكال
في المساوي فلعدم تصور افادته غير خصوصية محل السؤال وعدم تجاوزه عنها ولا يدل على حكم غيرها
فهو مقصور على المسؤول عنه كما اذا سئل عن المجامع في شهر رمضان فقيل على المجامع في شهر رمضان الكفارة
واما في الاعم في غير محل السؤال وهو ما يكون في الجواب بيانا لحكم الصورة المسؤول عنها وبيانا لحكم صورة
اخرى مغايرة لذلك الحكم مثل قوله صلى الله عليه وسلم وقد سئل عن التوضؤ بماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فالسؤال
عن حكم الماء في الطهارة والجواب دل على ذلك وعلى حكم اخر وهو حل ميتته فلا اشكال في المذكور ويحمل
على عمومه ولان ما به صار عاما فانه لم يكن سؤالا عنه حكم مبتدأ الا اي رجل واما في الاخص في صورة
جوازه من الحكيم كما لو قال في الخيل زكوة فيقول في ذكور الخيل زكوة او ليس في اناث الخيل زكوة فان اللفظ
لا عموم له فيكون الحكم مقصورا عليه ولا يجوز نقله بدون محل التخصيص الى الابل لان الابل خارج عن اللفظ لكن
ينبغي ان يعلم ان الحكم بعدم جوازه من الحكيم الا بالشرائط ليس مطلقا بل فيما اذا كان مورد حكم غير المذكور جملة
للمكلف بل ربما في اعلامه اياه مصلحة واما الجواب الاعم المستقل عنها فيه كقوله صلى الله عليه وسلم حين سئل عن بئر بضاعة خلق
الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه فالحق فيه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب يعني ان السبب الخاص لا يخصص العام المستقل الوارد بعده ولا فرق في ذلك بين السبب السؤال كما مثلنا
الذي ذكرناه او غيره كقوله صلى الله عليه وسلم حين مر على شاة ميمونة ايما اهاب دبغ فقد طهر فانه ايضا لا يخصص العام بحكم

المقتضي للعموم

بطهور كل ماء، وطهور كل اهاب ولا يقتصر على ماء بئر بضاعة واهاب شاة ميمونة لقيام
وهو اللفظ الموضوع لغرض للعموم السالم عن كون خصوص السبب مانعا لامكان اجتماعه معه من
غير منافاة كما لو قال احملوا بالعام والخصوص بالسبب توجب حمل العام على العموم لوجود المقتضي
وعدم المانع ونبه بنقل حكاه المصنف [illegible] وهو ان الخصم يقول ان وروده بعد السبب الخاص دليل ظاهر على
تخصيصه به والتصريح بخلاف الظاهر غير ممتنع كما مر ولا يبعد ان يقال ان الظاهر ان الحكم لعدم المنافاة بين
الحمل بعموم اللفظ وبين خصوص السبب من [illegible] وما ذكر دانى للاستدلال تنبيه عليه فيندفع النظر
تامل دانية الاصل عدم المنافاة فمن ادعاها فعليه بالبيان وكون وروده بعد السبب الخاص دليلا
ظاهرا على تخصيصه به غير واضح تامل وفلان اكثر العمومات وردت على اسباب خاصة كاية السرقة والظهار
واللعان وغيرها مما هو معلوم مع الاجماع من الصحابة ومن بعدهم على العمل بعمومها فان قيل ايضا الاولى في
ان تقتضي خصوص السبب خصوص الجواب العام اذ بعدها ان ذلك الا انه تخلف هنا مقتضاه لمانع
قلنا الاصل عدم المانع ونقل عن الشافعي قولان احتج الشافعي على احد قوليه وهو ان العبرة بخصوص
السبب لا بعموم اللفظ بان المراد من الخطاب الواضح [illegible] ان كان بيان ما وقع السؤال عنه للخصوص
والا يكون الجواب بيانا لما وقع السؤال عنه لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز كما سيجيء
والجواب للمنع من الحصر بل جاز ان يجيب بالاعم اى الاعم مما وقع السؤال عنه وغيره فيكون بيانا لهما
واتى باللفظ شامل لهما فلا يلزم تخصيصه بالسبب ولا تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يقال الجواب
[illegible] لا يطابق السؤال وان ترجيب [illegible] عن الشارع لانا نمنع الملازمة [illegible] بالجواب المطابق وزاد عليه
لم يسئلوا عنه وهذه الزيادة لا تخرجه عن المطابقة كما لا يخفى نعم دلالته في محل السؤال اقوى لان ارادته
من العام معلومة والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وارادة غيره مظنونة فيكون الجواب كالنص
في محل السؤال ولهذا لا يجوز تخصيصه بالاجتهاد فان قيل ذكر الزيادة على السؤال المناسب لتمام وما
الطلب [illegible] الحافظ على الاحكام الشرعية ولو من الفعلية وبتلك الزيادة حصل بيان حكم شرعي [illegible]
المسؤول عنه [illegible] تامل **البحث الثاني** مذهب الراوي للخبر
عام اذا خالف ذلك العام ليس مخصصا له وان كان صحابيا خلافا للحنابلة والحنفية في الصحابي
وفرعوا عليه عدم قتل المرأة اذا ارتدت فان قوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه يقتضي عموم قتلها لكن راويه
ابن عباس ومذهبه ان المرأة لا تقتل بل تحبس ونحن نقول بعدم قتلها لوجود المخصص من الاحاد لا
لمذهب الصحابي لان العموم حجة ومذهب الصحابي ليس بحجة لجواز توهمه اى الراوي ما ليس بدليل

في الواقع دليلا

مذهب الراوي

في الواقع دليلا فلا يجوز التخصيص به والا لترك الدليل لا لدليل وانه غير جائز احتج المخالف بان
وان لم يكن دليلا لكنه كاشف لانه انما خالف مقتضى العام لدليل والا انقدحت روايته اذ
القول في الدين بلا دليل فسق فلا يكون مذهبه مخصصا لانه كاشف عن دليل وجوابه ان الراوي ربما
ظن ما ليس دليلا دليلا ولم يكن في الواقع كذلك لما ذكرنا ولا طعن فيه اى لا قدح [illegible] ما ليس
بدليل دليلا في عدالته لان الخطاء في الظن للمجتهد غير قادح وكذا ليس ذكر البعض من العام مخصصا له
لعدم التنافي بين قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر [illegible] الشاة دبغها [illegible] في شاة ميمونة
طهورها الذي ذكر فيه بعض العام فلا يقبل تخصيص العام بان يراد باى اهاب جلد الشاة لعدم التنافي
بين افراد واجزاء العام على عمومه والمخصص [illegible] فلا يكون مخصصا احتج ابو ثور بان تخصيص ذلك البعض
وهو اهاب الشاة بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه فيثبت تخصيص العام به لما عرفت من جواز تخصيص المنطوق
بالمفهوم وجوابه ان هذا مفهوم اللقب وهو مردود عندنا سلمنا لكن مع عدم المعارض لانه ضعيف لا يقاوم
المعارض القوي فالتمسك بلفظ العموم اولى واليه اشار بقوله وظاهر العموم اولى من المفهوم لو كان
حجة وكذا العادة المتناولة لبعض افراد العام ليست مخصصة له فاذا ورد عام يتناول افرادا من المتناول
وكان المعتاد عند المخاطبين نوعا منها مثلا ان يقول حرمت الربا في الطعام المتناول للبر وغيره وكان العادة
انما يتناولها البر خاصة فالمعتبر تناول اللفظ لا تناول العادة خلافا للحنفية لان افعال العباد ليست حجة على
الشرع الا ان يعضدها اى يعضد العادة الاجماع او ما في تقرير عليه السلام عليها كما لو كانت في زمانه وعلم بها
ولم ينههم لان سكوته عليه السلام عن النهي دليل الجواز لكن التخصيص الحقيقة بالاجماع والتقرير لا بالعادة
وكونه اى كون المخاطب المتكلم بخطاب هو داخل في عموم متعلق خطابه [illegible] صيغة [illegible] الفاعل لا
يقتضي خروجه اى خروج المخاطب عن عموم الخبر الذي هو خطابه مثل قوله تعالى وهو بكل شيء عليم فانه يعلم
ذاته لانه شيء وكذا الحال في الامر والنهي الا من كما صرح به [illegible] وغيره مثال الاول من احسن
اليك فاكرمه والثاني من اساء اليك لا تسيء اليه وقيل الحكم بخلاف الامر يعني ان الامر لا يجيء [illegible] تعلق
بعقله لامتناع امر الشخص نفسه كما [illegible] وانما كان الخطاب لا يقتضي خروج
المخاطب عن عموم خطابه لانه يتناوله لفظ في التركيب لوجود المقتضي وانتفاء المانع
وذلك [illegible] عليهم بالنحو [illegible] في غيرها [illegible] وما تقدم قالوا قال الله تعالى
خالق كل شيء فيلزم ان يكون خالقا لنفسه وجوابه انه خرج في ذلك [illegible] بالعقل وهو جائز كما
تقدم وكذا على [illegible] لا يخرجه عن عموم الخطاب الوارد على لسانه المتناول له لانه مثل يا ايها

عند التركيب

الذين امنوا يا ايها الناس يا عبادي وغير ذلك للاتفاق على تناوله اللفظ لغة توجب الدخول فيه
والدخول في قوله ولله على الناس حج البيت اتفاقا ولهم الحج بدخولهم في ذلك ولهذا ادلهم الفعل
مقتضاه ساقوه من الوجوب وغير الحيض بالامة وغيرها الا كان مامورا في ادلهم بالقول بالامة
نحو قل يا ايها الناس لم يشملهم والا شمله وكذا العبيد والكفر لا يخرجان المتصف بهما من العام
العموم الشامل للاحرار والعبيد والمسلمين والكفار لغة مثل يا ايها الناس اعبدوا يا بني آدم خذوا
زينتكم عند كل مسجد اما مع عدم خروج العبيد عن الناس والمؤمنين قطعا فوجب دخولهم لوجوب المقتضي وعدم
المانع اذ كونه عبدا لا يمنع من ذلك واما عدم خروج الكفار فلما تقدم من كونهم مخاطبين بفروع الشريعة
فخروجهم عن لفظ العموم باطل فخطاب الشارع بالاحكام بصيغة تتناول العبيد والاحرار والمسلمين
والكفار لغة يعم الحكم الجميع الا بشرط فيما ... او الاسلام احتج القائل بخروج العبيد بانه
قد ثبت بالاجماع صرف منافع العبد الى سيده ولو خوطب لوجب صرفها الى غيره وذلك
قد تناقض فان خصصتم وجوب خدمته فيما عدا وقت العبادة كان ذلك تخصيصا لدليل
وجوب الخدمة بدليل وجوب العبادة وليس ذلك اولى من عكسه بل الاولى العكس لان دليل
الخدمة مقتض لاختصاصه بالرق والثاني عام لكونه متناولا للاحرار والعبيد وجوابه لا نسلم الاجماع
على وجوب صرف منافعه الى سيده عموما بل قد استثني اوقات العبادة من ذلك ولا نسلم ما ذكره
من الاولوية ممنوع لان ما دل على وجوب الخدمة وان كان خاصا لكنه في حكم العام من حيث
تناوله جميع الافعال والاوقات وما دل على وجوب العبادة في حكم الخاص فان كل عبادة
يتناولها لفظ خاص كاية الصوم واية الصلوة فهي دالة على فعل خاص في وقت معين والخاص مقدم
على العام كما تقدم والى هذا اشار بقوله ووجوب الخدمة اي دليل وجوب الخدمة اعم من دليل
العبادة اي دليل وجوب العبادة فلا يتقدم عليه والمنقول من دال الائمة القول بالوقف
هنا عما بينهما من العموم والخصوص من وجه لعل وجه التقديم الا ان يقال ان جانب الخصوص في دليل
العبادة اشد فتقدم وكذا قصد المتكلم بالعام المدح والذم ليس مخصصا له مثل قوله ان
الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم بل يثبت به الحكم في جميع متناولاته لان اللفظ موضوع للعموم
لغة وقصد المدح او الذم غير مانع منه اذ لا منافاة بين التعميم وارادة احدهما فوجب التعميم عملا بالمقتضي
السالم عن المعارض احتج الشافعي بان الكلام سيق لقصد المدح او الذم وقد عهد فيهما التجوز فلا
يذكر العام وان لم يرد العموم مبالغة واجيب بانه لا منافاة بين السوق لهما لغة وبين التعميم

حتى يثبت

ان الظاهر ... الخصم

حتى يثبت ثبوت احدهما على نفي الاخر وتبين كذلك ظاهر انه لا منافاة بين الشافعي ان الظاهر ان مدعى الخصم
من قصد المدح او الذم المبالغة وهي لا تتحقق بذكر ما هو الواقع وبوجه حاصل النزاع الى ان قصد
ذكر صيغة العموم في مقام المدح او الذم على العباد من الجملة ... ذلك بيان للواقع او مبالغة
وقعت لتحصيل المدح او الذم كما هو الغالب اذ الغالب في مقام المدح والذم ان يزاد على الواقع فيذكر
العام ولم يرد عمومه ومع تحصيل التعارض بين العلة وبين الحقيقة ولا شك ان كلا منهما واقع في تضييع
الكلام انما الكلام والخصم يقول ان المدح يقتضي ظاهرا غالبا ان يزاد على ما هو الواقع فيذكر
العام ولم يرد عمومه فقد يراد الخصوص من الخبر المحذوف من المعطوف لا يقتضي تلك الارادة
تخصيص الخبر المذكور في المعطوف عليه اي الذي هو اضمار بعينه وحاصله ان عطف المخصوص من الخاص
العام لا يوجب تخصيص العام مثل قوله لا يقتل مؤمن بكافر فانه عام فان مؤمنا ما لا يقتل
بكافر حربيا كان الكافر او ذميا لكونه نكرة في سياق النفي وقوله ولا ذو عهد في عهده معناه لا يقتل
ذو عهد ما بقي في عهده بكافر حربي اذ الكافر الذي لا يقتل به ذو العهد انما هو الحربي فالكافر
الثاني المحذوف من المعطوف مخصوص بالحربي اذ المعاهد يقتل بمثله والكافر المذكور اولا في المعطوف
عليه عام فان ارادة الخصوص من الثاني لا يقتضي الاول بحيث يراد منه الكافر الحربي عند ناس
وعند الشافعي وبذلك استدلوا على انما لا يقتل الذمي من المسلم وقال الحنفية باقتضاء العطف التخصيص
والمعنى لا يقتل مؤمن بكافر حربي ولا ذو عهد في عهده بكافر حربي فيقتل المؤمن بالذمي قصاصا وهو
ضعيف لعدم اقتضاء العطف التشريك العام الشامل للحكم وصفته من عموم وخصوص وغيرهما
بين المعطوف والمعطوف عليه بل مقتضاه التشريك بينهما في اصل الحكم ... قولهم زينب طالق ثلاثا وعمرة
بينهم وزينب طالق ولهذا عطف في ... بعض المخالفات على بعض كالواجب على المندوب
في قوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واتوهم من مال الله الذي اتاكم حمل الثاني على الزكوة
وعطف المباح في قوله كلوا من ثمره اذا اثمر واتوا حقه يوم حصاده على وجوب ولا احتمال للاباحة
المعطوف بان يكون معناه لا يقتل ذو عهد حتى لو خرج عن عهده ... وهذا لا يبقى من الكلام ان نقص
فلا يقتل مؤمن بكافر وان كان ذميا لان الثاني كلام تام لاستقلاله وان لم يضمر شيء فلا يخص
بكافر اذ الاصل عدم الاضمار ودعم ليس محل النزاع اذ لا يبقى هاهنا خبر محذوف في المعطوف
فضلا عن كونه خاصا والبحث انما هو فيه قيل عليه بانه اذا لم يضمر لفظ بكافر يلزم ان لا يقتل
ذو العهد ما بقي في عهده مطلقا وهو باطل اذ يقتل بمثله وبالذمي اتفاقا واجيب بان المخصص

في الثاني

انه لا يقتل بكافر ما دام في عهده قيل ثانيا انه ليس من عطف الخاص على العام غايته انه لعله
على مذهب الحنفية اخص من المذكور اولا ولعله غير معطوف على المذكور حتى يلزم عطف الخاص
على العام واجيب بجواز عطف بكافر الثاني على بكافر الاول كما عطف ذو عهد على مسلم وان
تبعد بحرف العطف كما في عطف الشيئين على معمولي عامل واحد او عاملين مختلفين فان قيل في صدر هذا
المثال مما ادى في الخبر المحذوف المخصوص وهو لا يقتضي التخصيص في الخبر المذكور مما تقرر انه ليس
لفظ بكافر في المحذوف ولا المذكور رجحنا وذلك انا قلنا ليس المراد الاخبار الاصطلاحي بل المراد الاخبار
وتمام جزء المؤمن انه لا يقتل بكافر وكذا مع ذي العهد انه لا يقتل بكافر حربي ويؤيد ذلك اثبات الحكم
بلفظ من لفظ به لفظ الخبر على ما ذكر وان الخبر اذا عدى بكلمة عن اريد منه الاخبار ثم ان المحقق
رجح قول الحنفية لانه ليس المراد اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع الاحكام بل في المتعلقات
كما في الاستثناء المتعقب للجمل فقال والاقرب قول الحنفية لان العطف على المبتدا يقتضي الاشتراك في
الخبر كما لو قيل زيد قائم وعمرو فاذا كان الملفوظ في المعطوف عليه ان كان خبرا عنهما اي عن المعطوف
والمعطوف عليه ثبت التخصيص المذكور لان كونه خاصا في المعطوف يقتضي كونه خاصا في المعطوف عليه
لانه شيء واحد والا يكن خبرا عنهما بان يكون خبرا عن المعطوف عليه خاصة والمعطوف خبر اخر محذوف
كان من باب عطف جملة على جملة اخرى وليس التنازع وقد عرفت معنى العطف الخبر وقيل وفيه نظر لان
العطف على المبتدا يقتضي الاشتراك في الخبر لفظا بان يقدر لفظ ذلك الخبر بعينه فهو كما لو قيل لا يقتل
مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر ولو قيل هكذا لم يوجب تخصيص الكافر الاول فكذا مع الاضمار
وفيه شيء اذ التسوية التي ادعاها بين الاظهار والاضمار محل تامل فان مجرد مساواة لفظ الثاني
للاول لا يقتضي اتحاد معناهما والاظهر في ذلك الاتحاد بخلاف ما اذا اقتضى العطف اضمار ذلك اللفظ
المتقدم بعينه فان الظاهر ان ذلك اللفظ معتبر بذلك المعنى لا بمعنى اخر مغاير له وانت خبير بانا
اذا قلنا بجواز عطف معمولي عاملين مختلفين او معمولي عامل واحد جاز ان يكون خبرا عن المعطوف عليه خاصة
ولا يلزم عطف جملة على جملة كما عرفت هنا والذي يظهر من التفتازاني ان هذه المسئلة ليست من مثل
عطف الخاص على العام الذي اختلف في انه يقتضي تخصيص العام ام لا كما في قوله تعالى وبعولتهن احق
بردهن المعطوف على قوله والمطلقات يتربصن وجعل هذه هي التي ذكرها الامدي حيث قال العطف
على العام هل يوجب العموم في المعطوف عندنا لا وعند الحنفية نعم ثم قال ومثاله قول اصحابنا
ان المسلم لا يقتل بالذمي لقوله لا يقتل مسلم بكافر وهو عام في الحربي والذمي وقد ذكر انه هذه المسئلة

بقا وانت

في خصوص

بقا وانت خبير بان المحصل امثال الاية لجملة المسئلة كما مضى وهنا خلافية اخرى ذكرها
وهي ان خصوص المعطوف عليه الخاص لا يوجب خصوص المعطوف الذي هو المقابل لهذه وهو عكس هذه
وبالجملة فكلام القوم في تحقيق المختلف فيها والاستدلال وعلى ذلك لا يخلو من اضطراب خصوصا
كلام العضدي فتم ووجوب تخصيص الاستثناء او الصفة او الحكم الى البعض ما يتناوله العموم للتخصيص
اي التخصيص العام عند القاضي عبد الجبار فلا يبقى بعد ذلك العموم في ذلك البعض بل يبقى العام على عمومه
فالاستثناء مثل قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة
ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين وان طلقتموهن
من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فاستثنى العفو المختص
بالكاملات دون الصغيرة والمجنونة في المستثنى ضمير راجع الى النساء فلا يختص اي ذلك الضمير الخاص
لفظ النساء الواقع في قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ليكون المراد بهن الكاملات والصفة مثل قوله
تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة واتقوا الله ربكم لا تخرجوهن
من بيوتهن ولا يخرجن الى قوله لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني به الرغبة ونحوها فاني ذلك
في الرجعية دون البائنة والضمير في الحكم مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ثم قال
وبعولتهن احق بردهن في الرجعية المختص في الرجعيات دون البائنات فالضمير في وبعولتهن لا يخصص
قوله تعالى والمطلقات يتربصن لانهما لفظان فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره خروج
الاخر وصيرورته مجازا غايته ان ظاهر الضمير كونه عاما وقد خص ولم يلزم مثله في الرجوع
البر ولا يخفى ما في المثال الاخير على هذا التقدير من المناقشة فتامل وهذا مذهب القاضي
جماعة من المعتزلة والاشاعرة وذهب اخرون الى وجوب تخصيص ذلك العموم بهذه الضمائر
واختار الحكم فيه مستدلا بان الناس يلزم من خصوص الضمير مع بقاء عموم ما هو له الضمير مخالفة الضمير لمرجعه
وانه باطل واجيب بان الضمير كاعادة الاسم وقد عرفت انه لو اعاد الظاهر لكان الثاني مغايرا للاول
خصوص الاول ولم يحكم بكونه غير الاول لغافلنا ذلك ههنا وفيه ما فيه فتامل والمختار التوقف وهو الاقرب
عند الحكم هنا واليه ذهب ابو الحسين البصري والجويني والرازي لان التعارض بين ظاهر العموم وظاهر
الضمير ولا مرجح فانه لو قال مثلا في الاستثناء اضرب الرجال الا من انفك عن ماله كان حمل لفظ الرجال
الذي يعم بعضهم الاحرار والعبيد على الكل يصح عود الاستثناء اليهم وهم الاحرار اذ لا مال للعبيد
مجازا لانه استعمل اللفظ في بعض موضوعه وحمله اي حمل لفظ الرجال على العموم ان صح للعبيد والاحرار

المستقل

يقتضي المجاز بين الاستثناء اى المراد بالضمير الكائن في المستثنى غير ظاهره اذ ظاهره اعادة ذكر الجميع
منه وهنا اريد بعضه اذ يجب تقديره الا ان يفسخ بعضهم عاما وذلك مجاز اذ الكناية
وهي الضمير في الاستثناء يجب رجوعها الى المذكور المتقدم اجمع لا البعضه وبالجملة لا بد من تخصيص احدهما
ليندفع مخالفة الظاهر في الاخر فلا تنافيهما وانه اذا تعارضا المجازان وهما المجاز في لفظ الرجال
والمجاز في الاستثناء وجب التوقف اذ التعيين تحكم لعدم المرجح ويجاب بان تخصيص المنقوض مستلزم
لتخصيص الضمير من غير عكس فتخصيص المضمر اقل المخالفة فيترجح قيل عليه الضمير انما يعود الى اللفظ باعتبار
مدلوله وان اريد بالمطلقات مثل الرجعيات لم يكن الضمير مما يلزم تخصيصه والاصوب ان يقال
اذ تخصيص الضمير والاضعف اولى بالتخصيص وبالمرجح الاقوى كذا قال البدخشي وانت خبير بان المثال
الذي ذكره المص ليس بمطابق للمثال اذ لم يتعقب العام فيه ضمير يعود الى بعضه ليقتضي تخصيصه
المثال المطابق اضرب الرجال الا ان يفسدوا باموالهم ثم لا يخفى ان حمل الرجال على الاحرار
لا يكفي لصحة عود الاستثناء المذكور وذلك ظاهر **الفصل الخامس** في المطلق والمقيد وهما
قريبان من العام والخاص فناسب ذكرهما عقيبهما ولهذا جعلهما من فصولهما وقد عرفت فيما تقدم
تعريف المطلق والمقيد وربما قال المقيد ما اخرج من شائع بوجه فيندرج فيه مثل رقبة كما في ان
شاعت من الرقبات المؤمنات فقد اخرج من الشائع بوجه حيث كانت شائعة بين المؤمنة
وغيرها فازيل ذلك الشائع عنه بقيد مؤمنة فكان مطلقا من وجه مقيدا من وجه واعلم ان
جميع ما ذكر في تخصيص العام من متفق ومختلف ومختار ومزيف جار مثله في تقييد المطلق وزيف
حكم المطلق مطلقا هو هذا المطلق والمقيد الواردان في الكلام ان اختلفا في السبب والحكم فلا تقييد
اي فلا يحمل احدهما على الاخر بوجه اتفاقا سواء كانا مثبتين او منفيين او مختلفين اتحد حكمهما
او اختلف مثل اتوا الزكوة واعتقوا رقبة مؤمنة لعدم الملازمة بينهما اللهم الا في مثل ان يقول ان
ظاهرت فاعتق عتق رقبة ويقول لا تملك رقبة كافرة فان تقييد المطلق ينفي الكفر وان كان
المقيد الملك حكما مختلفا اتفاقا للتوقف الاعتاق على الملك وهذا واضح ولذلك لم يذكره
صريحا وان تماثلا في الحكم واتحد السبب وكانا مثبتين كما اذا قيل في الظهار اعتق رقبة واخرى
رقبة وفي اخرى مؤمنة حمل المطلق على المقيد عملا بالدليلين لان المطلق جزء من المقيد والاتي بالكل
آت بالجزء لا محالة فاذا الاتي بالمقيد عامل بالدليلين والاتي بغيره مهمل لاحدهما والاعمال اولى
من الاهمال وان اختلف سببهما منفيين علاهما اتفاقا ولهذا لم يذكره المص مثل ان يقول في

الظهار

ولا يخفى عليك

الظهار لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا فلا يجزئ اعتاق المكاتب اصلا كذا قالوا
وان هذا المثال من تخصيص العام لا من تقييد المطلق اذ مكاتب في الصورتين نكرة في سياق النفي
ولا دلالة الا التمثيل لا تعتق المكاتب من غير تعرض الى الاستغراق واعترض بان حمل المطلق يمكن المخالف
من غير صحة عن العهدة بالاتيان باي فرد شاء من افراد الحقيقة والمقيد يمنع من ذلك فيتضاد حكماهما
ورد بانا نقول ليس الاطلاق من مقتضى المطلق بل هو المقيد اذ المراد حمل المطلق على مقتضاه وحمل التقييد
على الاستحباب واشار المص الى الجواب بقوله وحمل التقييد على الاستحباب مجاز وهو خلاف الاصل وحمل
المطلق على المقيد ليس بمجاز ولهذا الاتي بالمقيد قبل الامر به كان ممتثلا للامر المطلق فيكون اولى
على انا نمنع اقتضاء المطلق التخيير في الافراد اذ هو لا يدل على الافراد فكيف يدل على التخيير فيها
كذا قيل فتامل فيه وان اختلفا السبب كالظهار والقتل لتحرير الرقبة الوارد مطلقا في الاول ومقيدا
في الثاني بالايمان لم يجب حمل المطلق على المقيد سواء تحقق الجامع اولا لامكان التنصيص على بناء
المطلق على اطلاقه من غير تناقض كما لو قال اعتق في الظهار اي رقبة شئت ولا تعتق في القتل الا رقبة
مؤمنة ولان التقييد في صورة لا يقتضي التقييد في اخرى ولا هو يعمها لا تضمنا ولا التزاما وان تحقق
الجامع القياس لانا نقول بالقياس واحتج بعض الاشعرية على وجوب التقييد بل تقييد المطلق
بالمقيد مع اختلاف السبب لفظا وان لم يتحقق الجامع بان القرآن كالكلمة الواحدة يفسر بعضه
بعضا فاذا نص على اشتراط الايمان في كفارة القتل كان تنصيصا على اشتراطه في كفارة الظهار والا
تحقق الاختلاف المنافي للوحدة وبالقياس على الشهادة فانها لما قيدت بالعدالة في الطلاق
واطلقت في باقي الصور حمل المطلق على المقيد فكذا في غيرها ضعيف بالرفع خبر قوله
واحتجاج اي واحتجاجهم بالدليلين ضعيف لان المراد بالوحدة كالكلمة الواحدة في القرآن
عدم التناقض بينهما وليس الاطلاق في بعض الصور والتقييد في اخرى تناقضا والوحدة في
كل شيء منفية لثبوت العام والخاص والمجمل والمبين والمحكم والمتشابه فيه والتقييد في الشهادة بالعدالة
في كل الصور بالاجماع لا بالتقييد في الطلاق واعلم ان الحنفية لما منعوا من حمل المطلق على المقيد مع
اختلاف السبب وان وجد الجامع والذي ينبغي حمله على المقيد تفريعا على القول بالقياس ان وجدت
علة التقييد مشتركة بينهما لكونهما من الكفارات وكون زيادة القربة والحامل يمنى وجد الجامع لانه يكون
كتخصيص عام ليس محلا للتخصيص بالقياس على عام وهو محل التخصيص اذ هو المقتضي ان القياس دليل
ومع التقييد وحمل المطلق على المقيد يحصل بها وبالقياس مع عدم الحمل يلزم ترك احدهما وترك

من جواز

القياس والاعمال خير من الاهمال واحتج الحنفية بانه لو حمل المطلق على المقيد لزم رفع مقتضى المطلق
الامتثال بمطلقه فيكون نسخا والقياس لا يصلح لذلك كما سيجيء وجوابه ان تقييد المطلق
لا يزيد على تخصيص العام وهو جائز عندهم بالقياس ومنع تحقق النسخ فيه كالتقييد بالسليم
والى ذلك اشار بقوله ومنع الحنفية هذا اعني حمل المطلق على المقيد بالقياس متى تحقق الجامع
مناقض لمذهبهم من جواز التخصيص بالقياس متى تحقق الجامع ودعواهم انه اى حمل المطلق على المقيد
نسخ لان الاطلاق يقتضي التخيير في الاتيان باى فرد شاء والتقييد يمنع ذلك ضعيف لان
النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت بالخطاب السابق ولم يتحقق ذلك هنا لان المطلق لا يدل
على الافراد فلا دلالة له على التخيير بينها اذ الدلالة للعام على الخاص وغير نقل اذ يكفي في كون نرد الا
عليها انه يمكن حمله ولا على ان المطلق يخير في الاتيان باى فرد شاء لان الاتيان باى فرد كان
اتيانا بالمطلق لاتحاده معه فلم يبق في المقيد ح دليل المراد من دلالته عليهما انه يدل عليها وضعا
باحدى الدلالات الثلث والاولى ان يقال ان تقييد المطلق لا يزيد على تخصيص العام اى هو مثله
في نقص الشيوع وقطع الحكم عن الافراد وهذا في التخصيص اولى والتخصيص عندهم جائز بالقياس فيلزم
من حمل المطلق على المقيد بالقياس مناف لمذهبهم ويلزم بمقتضى مقالته ان كل تخصيص يقتضي بعض العام على
البعض نسخ وليس كذلك اتفاقا وقد يجيء من المتماثلين حكما اقسام اخرى الاول تعدد السبب مع
اختلافه نفيا الثاني والثالث تعدده معهما الا امرا ونفيا واحكامها واستلتها تعرف مما تقدم

تلزم

بحث المجمل والمبين

## الفصل الخامس في المجمل والمبين وفيه بحثان الاول في المجمل وفيه مباحث الاول الاجمال

لغة الجمع والمجمل المجموع وجملة الشيء مجموعه ومنه اجملت الحساب اذا جمعته ومنه المجمل في مقابلة
المفصل واصطلاحا ما لا يتضح دلالته والمراد ما له دلالة وهي غير واضحة والا انتقض بالمهمل
قال المص في شرحه ينتقض بالمجاز ويمنع عدم دخوله قلت اما انتقاضه به فمن جهة ان اللفظ اذا اريد به
معناه المجازي من غير بيان ذلك المعنى صدق عليه انه غير واضح الدلالة على المعنى المراد اذ المراد بالدلالة
الدلالة على المعنى من حيث انه مراد لا بمجرد الخطور بالبال والا اختل العكس بالمشترك عند عدم
البيان فانه مجمل مع انه يفهم منه جميع معانيه ويخطر بالبال عند ذكر الاوضاع على ما قاله واما
منعه عدم دخول المجاز في المجمل فغير تام اذ قد صرح به في كلام جمع من المحققين انه ليس بمجمل
نعم لو تعدد المجاز مع مانع يمنع من حمله على الحقيقة كان مجملا والاولى ان يجاب عن النقض بالمجاز
بان المراد يفهم المعنى المراد اعم من فهم المعنى الذي كان مرادا للمتكلم في استعماله بحسب الواقع او كان

مرادا

في المعنى بلا نصب

مرادا بمقتضى قانون الاستعمال اي بمقتضى قانون الاستعمال ان يكون مرادا وقانون استعمال اللفظ
مع قرينة صارفة عن المعنى الموضوع له يقتضي ان يكون المعنى الغير الموضوع له لا المعنى المجازي والمخاطب حين
استعمال ذلك اللفظ بلا قرينة صارفة عن حمله على الموضوع له دلالته من حيث انه مراد المتكلم
وان لم يكن مرادا له في الواقع فذلك اللفظ متضح الدلالة على المعنى الذي ينبغي ان يكون مرادا
بمقتضى قانون الاستعمال وهو المعنى الحقيقي فلا يكون مجملا فتدبر وقيل هو اللفظ الذي لا يفهم منه
عند الاطلاق شيء وينتقض طرده بالمهمل ولفظ المستحيل اذ المفهوم ليس شيئا وعكسا بالمجمل الذي يفهم
منه احد معانيه لا بعينه كما في المشترك وهو شيء فلا يصدق الحد عليه وان المجمل قد يكون فعلا
كما سيجيء وهو غير داخل في الحد اذ ليس لفظا كذا ذكره المص قال التفتازاني يمكن دفع هذه الاعتراضات
بالعناية مثل ان يقال المراد باللفظ الموضوع وبالشيء ما يصح اطلاق لفظ الشيء عليه لغة وان لم
يكن ثابتا في الخارج وبفهم الشيء الفهم على انه المراد لا مجرد الخطور بالبال كما في المشترك والمقصود
تعريف المجمل الذي هو من اقسام المتن وهو لا يكون الا لفظا وقد يدفع اول اعتراضي العكس تأمل
ونقل الشارح تعريف المستنبط من تقسيم المص اللفظ في اول الكتاب وهو وان امكن حمله
لكنه غير منعكس لخروج الفعل والجواب بالعناية تكلف واعلم ان الاجمال متناول للقول والفعل
المشترك والمتواطئ وذلك لان الاجمال قد يكون في اللفظ اما حال استعماله في موضوعه الاصلي
كاللفظ المشترك المحتمل لمعانيه المختلفة بالحقيقة اما اصالة كقوله تعالى ثلاثة قروء فان القرء
موضوع بازاء الطهر وبازاء الحيض ونسبته اليهما على السواء والمراد واحد لا بعينه واما بالاعلال
كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول والمتواطئ اي وكالمتواطئ المتردد بين افراد حقيقة واحدة
المحتمل لكل فرد من جزئياته عند الامر باحدها على التعيين توضيحه ان استعمال المتواطئ في كل واحد من
افراده لخصوصه مجاز فاذا نصبت قرينة صارفة عن الحمل على المفهوم الموضوع له وجب حمله على
خصوصيات الافراد فاذا لم تكن قرينة معينة لبعضها حصل الاجمال مثل قوله تعالى وآتوا
حقه يوم حصاده فان هذا اللفظ محتمل بين افراد حقيقة واحدة وقد اطلق واريد مقدار معينا
وهو قبل بيانه مجمل اذ نسبته الى كل واحد من ابعاضه كنسبته الى غيرها هذا والحق ان الاجمال في هذه
المسألة من جهة انا لا نعلم ان البعض المعتبر اي بعض هو من المعينات فانه لا شك ان المراد من الحق
هنا بعض معين فلا يكون متواطئا بالنسبة الى تلك الابعاض المعينة اذ ليس كليا لها او يكون في اللفظ
حال استعماله في بعض موضوعه كالعام المخصص بالمجمل سواء كان صفة مجهولة او استثناء مجهولا او نحوهما

المجهول

مجهولاً والاول مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين حيث قيد الحل بالاحصان
والثاني مثل قوله تعالى واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فالمستثنى مجهول قبل التلاوة
وهو مستلزم لجهالة الباقي بعد الاستثناء والثالث مثل قوله تعالى واقتلوا المشركين
ان المراد البعض ولم يكن بعينه او يكون في الالفاظ حال كونه اي حال كون اللفظ مستعملا لا في موضوعه اللغوي
ولا في بعضه اي بعض موضوعه كالاسماء الشرعية مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت فان
ذلك فان معانيهما الشرعية مغايرة للموضوع اللغوي وللجزئية وهي قبل بيانها مجملة هذا مع العلم بالنقل
من المعنى اللغوي الى الغير ولم يعلم الغير ايضا اذ لم يكن يعلم النقل فلا اجمال لوجوب حمل اللفظ على موضوعه
الاصلي وكذا لو علم النقل بعد علم المنقول اليه والاسماء المجازية اي كالاسماء المجازية اذا تعددت
وانتفت الادلة الحقيقة لوجود الصارف عنها وتساوي مراتب المجازات بان لا يكون لاحدها رجحان
على الاخر بوجه فانه يتحقق الاجمال فيهما ومن انواع الاجمال ايضا ما يكون في المركب بجملته نحو ويعفو الذي بيده
عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي ومنها ما في مرجع الضمير اذا تقدم امران يصلح لكل منهما نحو ضرب
زيد عمرا فاضربه لتردده بين زيد وعمرو ومنها ما في مرجع الصفة نحو زيد طبيب ماهر لتردده بين المهارة
مطلقا والمهارة في الطب وقد يكون اي الاجمال في الفعل كما كان في الالفاظ مثل لو صلى الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يعلم
على اي وجه اوقع تلك الصلوة من وجوب او ندب فانه يكون مجملا اذ لو وقع لا يدل على الوجه ما لم يقترن
معه قرينة تدل على الوجه كالاذان والاقامة الدالين على الوجوب واشار الى ذلك وقد عرفت ان الاقسام
فيما ان اجمال في المفرد وهو في المشترك والمتواطي واجمال في المركب وهو بقية الاقسام وانت خبير
بان ما سبق من العموم والخصوص والاطلاق والتقييد كانت من عوارض الادلة باعتبار مدلولها
اما الاجمال والبيان وغيرهما فهي من عوارضها باعتبار دلالتها ولما كانت الدلالة نسبة متاخرة عن المنتسبين
اعني الدال والمدلول قدم المصنف العوارض الاولى على هذه وعقبها بها **البحث الثاني** المجمل جائز في
الحكمة وواقع في كلام الله تعالى كالايات المتقدمة وكذا في كلام رسوله كالاحاديث المشهورة واليه ذهب
جميع المحققين وخالف شاذ فمنعوا من جوازه في كلامهما احتج المخالف بان القصد من الخطاب بالمجمل
الافهام والا اي وان لم يكن القصد الافهام لزم العبث وهو منفي لقبحه فان ذكر معه اي مع المجمل البيان
الدال على معناه كان تطويلا بغير فائدة لامكان التنصيص على المعنى وهو مع سهولته وكونه ادخل في باب الفصاحة
من المجمل المذكور معه فائدة على المراد منه والا اي وان لم يذكر معه البيان لزم تكليف المحال اذ فهم المعنى المراد
من اللفظ مع كونه غير دال عليه غير معقول وحاصل هذا الاستدلال انه يشتمل على ثلاث ملازمات

الاولى لزوم العبث

الثالثة لزوم

الاولى لزوم العبث على تقدير عدم القصد الثانية لزوم التطويل من غير فائدة على تقدير ذكر البيان
والثالثة لزوم التكليف بالمحال على تقدير عدم الذكر والجواب المنع من الملازمة الاولى وهي لزوم العبث ان كان المقصود
من الخطاب بالمجمل هو الافهام التفصيلي بل يجوز ان افهام قصده ولا يلزم العبث اذ لا يلزم من انتفاء
قصده هو انتفاء قصد الافهام مطلقا والعبث انما هو التقدير الثاني والمنع من الملازمة الثانية
وهي الملازمة الاولى والثالثة اعني لزوم التطويل بغير فائدة على تقدير ذكر البيان ان كان المطلوب التفصيلي
اليه فانه بذكر البيان ولا يلزم التطويل بغير فائدة لجواز ان يتضمن التطويل بالمجملة خفية لا يطلع
عليها الا اشد تتبعا فان علمائنا بينوا شرطا او قالوا انه عظيم ظاهرة وهي الاستعداد من المكلف للامتثال عند
التخاطب بالمجمل قبل البيان واجتهاده في طلبه لتحصيل الثواب وهذا التفسير لعبارة الكتاب وان
كان صحيحا الا انه يخالف ظاهر العبارة من حيث انه خص التقييد بالمنع من الملازمة الاولى ولم يذكر
في الثانية ويلي فيهما من حيث انه لم يتعرض للملازمة الثالثة بوجه ويمكن ان لا يقيد منع الملازمة
الثانية بالتفصيلي بل يريد مطلق الافهام او الاجمالي وهو موافق للعبارة من وجهين ويحمل
ان يريد بالثانية في قوله والمنع من الملازمة الثانية ما يقابل الاولى فقط فيندرج فيها الثالثة
لكن لا يمكن التقييد بالتفصيلي اذ يلزم تكليف ما لا يطاق على ذلك التقدير اي تقدير ارادة
الافهام التفصيلي مع عدم ذكر البيان الدال على المطلوب ضرورة انه لا يمكن منه وانه يخالف العبارة
ويجاب لحمل الخلو عن التقييد في ذكره في الاولى ومن عدم التعرض للملازمة الثالثة بوجه ويمكن
عدم التقييد بالتفصيلي ويراد منه مطلق الافهام او الاجمالي لكن فيه على العقد واحد من الوجهين
الثاني ويمكن الاعتذار عنه بانه لظهوره لم يذكره فانه اذا كان المقصود مطلق الافهام او الاجمالي فقد
حصل الفهم ولا يلزم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم ذكر البيان كما لا يلزم التطويل من غير فائدة
مع ذكره لجواز اشتماله على مصلحة خفية او ظاهرة والحاصل ان هذه الاحتمالات في العبارة
تعلم وقت ما يصح ويليق ولهذا جعل الشارح له في حل عبارة الكتاب وجوه ما فيها من التفاوت في التوضيح
**البحث الثالث** التحليل مثل احلت لكم الطيبات احلت لكم بهيمة الانعام احلت
لك ازواجك والتحريم مثل حرمت عليكم الميتة حرمت عليكم امهاتكم مضافا الى الاعيان ليس
اصلا مجملا لسبق فهم تحريم الاكل في حرمت عليكم الميتة وحله في احلت لكم بهيمة الانعام وتحريم
الوطي في حرمت عليكم امهاتكم وحله في احلت لك ازواجك عرفا عند اطلاق تلك الالفاظ
من غير حاجة الى ان يتعلق الفعل في نظم الكلام فهو متضح الدلالة فيه فلا اجمال وخالف فيه الكرخي

كل واحد

والمبين احتج ابو الحسين الكرخي وابو عبد الله البصري على الاجمال فيهما بان متعلقهما اي متعلق
التحليل والتحريم وهو الاعيان غير مقدور اما وجودا فلاستحالة تحصيل الحاصل واما عدما
فلاستحالة الاختراع وهما لا يتعلقان الا بالمقدور ولانهما من عوارض افعال المكلفين فلا بد من اضمار
فعل يصح متعلقا لهما والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فلو
كان التقدير بحسب اللفظ او بحسب العرف تعين اضمار البعض ولا اختصاص لتقدير شيء منها لعدم الدليل
عليه فكان دلالته على البعض غير واضحة وهو معنى الاجمال والجواب المنع من عدم الاختصاص لما
ذكرنا من اختصاص ذلك البعض عرفا فان اهل العرف فهموا من اللفظ المذكور في مثله فهو حقيقة عرفية
معلومة لمن مارس الالفاظ العرفية واستقراها فاضماره متعين فلا اجمال ولا يخفى عليك ان الاضمار
هنا مبني على تقدير عدم التجوز في المجاز سلمنا عدم السبق عرفا لكن لم لا يجوز اضمار جميع التصرفات
المتعلقة بالعين فلكم انه موجب لزيادة الاضمار المخالف للاصل معارض بان اضمار البعض مفض
الى الاجمال الموجب لتعطيل اللفظ وكذا اية المسح وهي قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم ليست مجملة لان الباء
ان كانت للتبعيض كما هو مذهب الشافعي ثبت التواطؤ لان البعض صادق على الكل لزم الاجمال
بالتواطؤ فالاصل به فلا اجمال لاتضاح دلالته على البعض والا تكن للتبعيض بان كانت للالصاق
وجب الاستيعاب في المسح فيجب مسح الكل كما هو مذهب ابن جني والقاضي ومالك فلا اجمال ايضا لان
الباء قد قرنت المسح بالراس وهو اسم للعضو المخصوص بتمامه لا لبعضه فيجب مسح الكل فيحمل عليه
للمقتضي وعدم المانع والنفي دلالته عليه فلا اجمال احتج الحنفية على الاجمال فيها باحتمال الارادة
الجميع اي جميع الراس والبعض فقط ولا اولوية لاحدهما فثبت الاجمال وقد تقدم جوابه وهو المنع
من عدم الاولوية فان الباء ان كانت للتبعيض فحملها على ارادة مسح البعض اولى والا لابطل اللفظ والا لكان
حملها على الجميع اولى هذا وقال صاحب المنهاج ان المسح حقيقة فيما يطلق عليه اسم المسح وهو القدر
المشترك بين الكل والبعض اذ هو قد يطلق على ما يستوعب اليد كالمسح اجماعا وقد يطلق على ما يسمى
بالبعض كما قالوا مسحت راس اليتيم وان كان قد مسح بعضه غالبا فان كان حقيقة في كل منهما لزم الاشتراك
او في احدهما لزم المجاز وهما خلاف الاصل فتكون للقدر المشترك وح يكفي في العمل به مسح جزء من الراس
ويتخير المكلف بين مسح الكل والبعض كما هو شأن في التواطؤ ولا اجمال في اللفظ الا على القول الثاني
والمراد نفي صفته لتعذر نفيه مثل لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ولا صلاة الا بطهور ولا صيام لمن لم يبيت
الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي اذ اقرب مجاز الى نفي الحقيقة المتعذر المستلزم لنفي جميع الصفات

اذ نفي الذات نفي

واما نفي الفضيلة

الصفات

اذ نفي الذات نفي الصفات هو نفي الصحة المشاركة لنفي الذات في العموم اي في عموم نفي جميع الصفات
او الكمال مع بقاء الصحة فليست هذه للمشابهة ولان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف
ما لا يكمل فكانت اقرب وحمل اللفظ على ما هو اقرب الى موضوعه اولى هنا اذا لم يثبت عرف شرعي
ولا لغوي وان ثبت عرف شرعي في اطلاقه للصحيح كان معناه نفي الصحة وحمله نفي مسماه متعين

اي باعتبار وهو ثابت في الشرعيات والجزئيات

فلا اجمال وان لم يثبت عرف شرعي بل ثبت اللغوي وهو ان مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى
مثل لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله ولا اجمال ايضا لا يقال هنا ابطال النفي بالتعيين
وهو ممتنع لانا نقول بل هو اثبات المجاز بالعرف في مثله ولذلك يقال هو كالعدم اذ كان بلا جدوى
فان قيل العرف شرعا فيه مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى فكان مترددا بينهما ويلزم
الاجمال قلنا لا نسلم على التسوية بل نفي الصحة ارجح لما ذكرنا والتحقيق بان دلالة اللفظ على نفي الصفات
التزامية لكونها لازمة لمفهومه المطابقي اعني نفي الذات ولا يمكن تحقق الدلالة الالتزامية بدون المطابقية
لانها تابعة لها والتابع لا يوجد بدون متبوعه وقد انتفت المطابقية هنا لتعذر ارادة نفي الذات لتحققها
بالضرورة فلا تتحقق الالتزامية واشار الى ذلك وجوابه بقوله ودلالة المطابقة هنا وان انتفت لتعذرها
لكن لا يلزم انتفاء دلالة الالتزام لانتفائها لان اللفظ بعد استقرار تلك الدلالة فيه وتحقق الوضع
حالة اللفظ بالنسبة الى معانيه المطابقية والالتزامية كالعام بالنسبة الى افراده فعند ذلك لا عمل
لا بنفيه مثل يجزئه كقولك لا يتحقق عمل ولا صحة ولا كمال ولا فضيلة ولا اجل واه الى غير ذلك من الصفات
الا بالنية فاذا خص اللفظ بقيام الدليل في بعض الموارد على نفيه وهي الذات هنا فان الضرورة دالة
على انتفائها بقي الباقي من الموارد على نفيه وهي الذات هنا فان الضرورة والمخالف الشاهد لها في الباقي
من الموارد وهو الالتزام منوط بحالة الارادة باللفظ العلم المعارض قال العلامة في ... ونفي تعطل ذلك
العموم انما حصل السبب اعتبار العلاقة معا فاذا علمت المطابقة التي هي الاصل وجب عدم الاكتفاء بنفيه
بل الحقت الدلالة الاصلية باقية وان كان الحكم منفيا وحاصله انه لا شك في تحقق الدلالة العطاء
هنا لانه ينتقل منه الى نفي الذات ويفهم منه ذلك البتة وان تعذر علمه عليه نعم هنا يحمل الاعتراض بعض
على الدلالة منوطة بالقصد والارادة وفرق بين دلالة اللفظ عليه وارادته منه فان اللفظ المحفوف
بالقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي المعينة للمعنى المجازي دال على المعنى الحقيقي مع عدم ارادته
منه وانت خبير بان الحق خلافه واحتج ابو عبد الله البصري على الاجمال فيه بان العرف كالصلاة
والصيام موجود دائما منهم صرف النفي اليه ولا بد من تخصيص بنفي النفي اليه والتخصيص لبعض الصفات

فلا يثبت

وذلك بعض اذ العرف يفهم نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى فكان مترددا بينهما فيلزم الاجمال والجواب
الاول كونه اي اولويته نفي الصحة الذي هو اقرب المجازات الى نفي الحقيقة هذا ان لم يثبت الحقيقة الشرعية
والا فان ثبت عرف شرعي في اطلاقه للصحيح فالجواب منع وجود العلة لان ما ليس بصحيح
ليس بفعل شرعي فنفي المسمى ممكن متعين فلا اجمال وكذا ان ثبت العرف اللغوي وذلك ظ واعلم
انه قد يرد نفي الفعل للنهي عنه مثل قوله تعالى لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وقد يكون لنفي وجوبه
كقوله عم لا هجرة بعد الفتح وكذا لا اجمال في اية السرقة وهو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما ان لو كانت مجملة اما في القطع او في اليد ولا اجمال في شيء منهما اذ القطع حقيقة في الابانة
اي ابانة الشيء عما كان متصلا به وهي متحققة فيه فلا اجمال واليد حقيقة في العضو المنكب لقطعنا
بصحة اطلاق بعض اليد على ما دونه فكان حقيقة في الكل وهو متحقق فيه لا يقال كونه حقيقة في القدر
المشترك اظهر وصحة بعض اليد كما في صحة بعض القرآن والقرآن على اية مثلا لانا نقول يلزم منه ذلك
الاشتراك وهو خلاف الاصل ولو ثبت اطلاقه على البعض ينبغي حمله على المجاز فيه لانه خير من الاشتراك
نعم احتج السيد المرتضى ره واتباعه على الاجمال بان اليد تطلق على الكل والبعض والاصل في الاطلاق
الحقيقة وقال ان القطع فيها اجمال من جهة لفظ القطع ايضا لانه يطلق على الابانة وعلى الشق
ويرى القلم مقطوعا به والاصل فيه الحقيقة والجواب انه لا يلزم من مجرد الاستعمال الاجمال
وانما يلزم اذا لم يكن ظاهرا في احدهما وقد بينا ان اليد ظاهرة في العضو المنكب وان اطلاقها على البعض
مجاز باطلاق اسم الكل على الجزء وهو خير من الاشتراك وان القطع ظ في الابانة والجرح وقطعت ثوبك
عند بري القلم فلفظ اليد لان المراد منها ذلك البعض المبان لا في الابانة لحقيقتها في هذا شيء وهو ان
الحقيقة من اليد غير مرادة اجماعا والمعاني المجازية متعددة مع تساويها في الظاهر وهو اطلاق
الكل على البعض فيلزم الاجمال بين المجازات ولهذا كان قطع النبي بيانا له الا ان يقال ان البعض
اقرب واظهر تامل وكذا لا اجمال في قوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وكلما في صفته
والمراد لا يصلح لوازمه لان المفهوم في العرف المجازي في مثله قبل ورود الشرع نفي المؤاخذة
والعقاب قطعا فان السيد اذا قال لعبده رفعت عنك الخطاء والنسيان كان المفهوم منه
اني لا اؤاخذك ولا اعاقبك عليهما فهو واضح فيه فلا اجمال وعدم سقوط الضمان اما انه ليس
بعقاب ما يقصد به الزجر والاذاء والمقهم هذا من حال التلف عليه ولذلك وجب على الصبي
مع انتفاء العقاب عنه واما الدليل خصصه احتج ابو عبد الله البصري على الاجمال بان الخطاء والنسيان

غير مرفوع البتة

الجميع لما مر
غير مرفوع بل المرتفع عنه وكلام الرسول صادق فلا بد من اضمار لمتعلق الرفع ولا يمكن اضمار الجميع
فيتحقق الاجمال والجواب انه وان تحقق احتياج الى اضمار المؤاخذة والحكم لكن الاول اظهر عرفا فلا
انا نقول ان ارتفاع حقيقة الخطاء والنسيان عن كلام الامة فلا احتياج الى الاضمار وكذا لا اجمال
في الامر بالعدد المنكر مثل قوله اعط دراهم او اعتق عبيدا لخروج عن العهدة باقل مراتبه وهي الثلاثة
وخالف في ذلك بعض الناس محتجا بان هذه الصفة كما تشمل الثلاث تشمل ما سواها من المراتب
على السوية بلا ترجيح فيتحقق الاجمال والجواب منع عدم الترجيح لان الثلاثة متعينة الارادة على
كل حال وغيرها مشكوك فيه فهي اولى بان تراد من اللفظ فيجب حمله عليها عند الاطلاق فلا اجمال
قال السيد المرتضى ره ان اراد الحكم بالاجمال هنا عدم دلالة اللفظ على الثلاثة اي عدم اختصاص
هذه الصيغة بهذه المرتبة وضعا فهو حق لما ذكره من مراتب الجمع لها في صدقها عليها واطلاقها
تتضمن بالتكثير وان اراد به عدم تناولها اي تناول اللفظ للتكثر ولا يلزم تحقق الارادة
البتة فهو خطاء لما عرفت من لزوم الارادة على اي حال وانه موجب لوجوبها على ما سواها

مبحث المبين

## الفصل الثاني في المبين

كما ينقسم الاجمال وهو مقابل المجمل فهو المتضح الدلالة وكما انقسم
المجمل الى المفرد والمركب كذا مقابله اعني المبين والايضاح قد يكون في فعل كما يكون في لفظ وقد يكون فيما سبق
له اجمال وفيما لم يسبق له اجمال كما في قوله ابتداء انه بكل شيء عليم فان افادته مما عليه لم يجمع حصلت
ابتداء فهو واضح عند العلم بوضعه فان قيل المبين ما يتبين وهذا ليس كذلك فما هو مبين بنفسه
لان المتكلم بينه او العقل مبين له فان معناه اللغوي غير ملحوظ وان اراد بالمبين البين وفيه مباحث

الاول البيان وهو يطلق على ثلاثة معان الاول فعل المبين وهو التبيين كالسلام والكلام للتسليم
والتكليم واشتقاقه من بان اذا ظهر او انفصل وهو على ما فعل المبين في الايضاح وخبر الاشكال الى
حيز التجلي كما اوضح وقد ورد عليه اشكالات واهمه الثاني ما حصل به التبيين وهو الدليل كما هو
عند القاضي والاكثرين الثالث متعلق التبيين ومحله وهو المدلول فهو هو العلم عن الدليل كما
هو رأي ابي عبد الله البصري وهو بان معنى كان قد يكون بالقول من الله او من المعصوم وهو ظ لا خلاف
فيه كقوله تعالى صفراء فاقع لونها في بيان البقرة كما قيل وفيه مناقشة اذ هو تقييد اطلاق لا
بيان المجمل وكقوله تعالى فيما سقت السماء العشر في قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده وقد يكون بالفعل
من المعصوم كما في الركوع ومن الحج والصلوة المجملين في قوله تعالى اقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت
لحجه وصلوته عم فانه قيل انه البيان بقوله عم صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم او مجموع

افعال

القول والفعل قلنا البيان انما هو بفعله فقط لعدم اشتماله شيء من القول على تعريف شيء من
الحج والصلوة والقول دليل كون الفعل بيانا لا انه هو البيان او بضرورة ويعلم كونه اى كون الفعل
بيانا اما بالضرورة من قصده اى قصد النبي عليه السلام كما لو امر بفعل ثم اتى به معقبا بما يفيد العلم
الضروري بان ذلك بيان للمامور به او بقوله عليه السلام هذا بيان للمجمل وشبهه مثل قوله عليه السلام
صلوا كما رأيتموني اصلي وقوله خذوا عني مناسككم فان هذا بمنزلة قوله هذا فعل الصلوة والحج بيان
للمجمل او يعلم كونه بيانا بالدليل كما لو ذكر لفظا مجملا ولم يبينه الى وقت الحاجة الى العمل به وفعل عليه السلام
ما اى فعلا يصلح للبيان ولم يبين بالقول انه بيان فانه اى فعله عليه السلام يكون بيانا لذلك اللفظ
المجمل والا لو لم يكن بيانا لتأخر البيان عن وقت الحاجة وهو باطل كما سيجيء فقد علم كون فعله بيانا
بالدليل وقد يكون اى البيان بالترك كما لو ترك التشهد الاول في الثانية بعد فوت فيعلم انه غير واجب قبل
الركوع او سكت عليه السلام عن بيان الحادثة فيعلم انتفاء الحكم الشرعي فيهما او يترك فعلا بعد ان [illegible] له
وامته [illegible] فيكون اى تركه [illegible] على تخصيصه اى تخصيص [illegible] وان العام
فيخص بامته وان كان ترك ذلك الفعل قبل فعله ولو مرة او يدل على نسخه عنه اى عن الرسول عليه السلام
ان كان بعد فعله له وانما كان الفعل بيانا [illegible] من القول لان مشاهدة افعاله عليه السلام ادل على معرفة
تفاصيل الكلام الاحكام من الاخبار عنها بالقول اذ ليس الخبر كالمعاينة فهو اولى في البيان بالقول ولذلك
كما في بيان اية الصلوة والحج كما عرفت ومن قال الفعل يطول بخلاف القول فهي بين لم يتأخر البيان
مع امكان تعجيله وهو [illegible] فلا يقع اى الفعل بيانا له [illegible] لا نقول [illegible] الفعل لا يكون
[illegible] لان القول قد يكون اطول منه فان [illegible] في الركعتين من الصبح [illegible] بالقول ربما كان زمانه اكثر مما يصلى
فيه ركعتان ومع [illegible] البيان [illegible] بان [illegible] لا لزوم تأخير
البيان لانه عبارة عن [illegible] الشرع [illegible] عقيب الامكان وعدم الاشتغال به وهنا قد شرع واشتغل
الفعل هو الذي [illegible] وبانه ان اراد انه لا يجوز التأخير مع امكان
التعجيل [illegible] وان اراد انه لا يجوز بلا غرض في التأخير [illegible] انتفاء الغرض هنا وهو سلوك
البيان باقوى الطريقين وهو الفعل وبانا لا نسلم امتناع تأخير البيان مطلقا بل الممتنع التأخير عن وقت الحاجة
وهنا لم يتأخر عنه فيجوز **البحث الثاني** في الفعل والقول اذا اجتمعا بان ورد كل منهما بعد المجمل صالحا
الى البيان وصلح كل منهما لبيانه كما [illegible] يتفقا او يختلفا [illegible] على كلا التقديرين فاما ان يتقدم القول
او الفعل او يجهل التأخير فالاقسام ستة فهما ان اتفقا في الحكم كما لو طاف عليه السلام بعد نزول اية الحج طوافا

واحدا وامر بطواف

المتقدم منه [illegible] بيان الحج

طوافا واحدا وامر بطواف واحد ايضا وعلم التاريخ فالاول قولا كان او فعلا بيان للحج
والثاني تاكيد له وان لم يعلم التاريخ في المبين احدهما من غير تعيين والاخر تاكيد وقيل الا يجب
بتعيين الناسخ لان المتاخر تاكيد والمرجوح لا يكون تاكيدا وجوابه ان ذلك انما هو في المفردات
نحو جاءني القوم كلهم واما المؤكد المستقل فلا يلزم ذلك فيه كالجمل المذكور بعضها بعد بعض
للتاكيد فان الثانية وان كانت اضعف من الاولى لو استقلت فانها بانضمامها الى الاولى تفيد
تاكيدا وتقريرا لمضمونها في النفس بزيادة [illegible] وان تنافيا اى القول والفعل في المقدار
البيان كما لو طاف قدم طوافين وامر بواحد قال ابو الحسين البصري المتقدم منهما مع العلم بالتاريخ
قولا كان او فعلا بيان ودفع المجمل بالتاريخ يكون البيان هو القول وهذا باطل لانه يلزم نسخ الفعل
الا كان هو المتقدم مع امكان الجمع وانه [illegible] وذلك لانه اذا تقدم الطوافان كان وجبا علينا فاذا
امر بواحد فقد نسخ عنا احدهما وقيل القول بيان والفعل ندب او واجب مختص به عليه السلام واليه ذهب
صاحب الاحكام وابن الحاجب وصاحب المنهاج لانه اى القول يبين بذاته لانه يدل بنفسه على
المقصد ويستغني بذاته بخلاف الفعل لاحتياجه في البيان الى [illegible] انما فعله بيان
لذلك المجمل وانت خبير بان هذا يخالف ما مر سابقا من ان الفعل ادل ولانه اى كون القول
بيانا جمعا بين الدليلين وهو [illegible] بطلان احدهما اذ الفعل اى فعل الرسول يحتمل ان يكون من خواصه
ثم واجبا او مندوبا والاولى الاعتماد على هذا التعليل لما عرفت ما في الاول وقيل المبين الفعل مطلقا لانه
ادل كما مر وجوابه انه يلزم نسخ الفعل وان ورد متقدما وتعطيل القول ان ورد الفعل متاخرا
مع امكان الجمع **البحث الثالث** في البيان قد [illegible] في القوة والضعف [illegible] معلوما
وقد يكون اى البيان معلوما والمبين مظنونا وذلك ظاهر وبالعكس اى يكون البيان مظنونا والمبين
[illegible] كتخصيص المعلوم بالمظنون كتخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد كما عرفت في باب التخصيص
وقال الكرخي [illegible] وهو مختار جماعة من المحققين هذا فيما يرجع الى الطريقين واما ما يرجع الى الدلالة
فنقول ان كان المبين هو المجمل كفى في بيانه تعيين احد احتماليه ادنى ما يفيد الترجيح وان كان عاما
او مطلقا فلا بد وان يكون المخصص والمقيد في دلالته اقوى من دلالة العام على صورة التخصيص ودلالة
المطلق على صورة التقييد اذ لو تساويا لزم الوقف والا لزم التحكم اذ ليس احدهما مع التساوي اولى
بالابطال من الاخر ولو كان مرجوحا لزم الالغاء الراجح بالمرجوح وانه باطل وبعضهم [illegible] بان
العام اذا [illegible] والمطلق اذا قيد بما ليس دلالته على الخروج على اللفظ [illegible] مما [illegible] العام المطلق

وانما قلنا على

في الفقه فنقل التي فصل ودلالة العام عليه فهي اقوى من دلالة المخصوص عنه وهو اضعف وذلك مثل ان يقال
لفظ المطلق لان دلالته على المعنى الاخص فلا تكون اقوى كما في رقبة مؤمنة فان توصيف الرقبة بالمؤمنة
دلالته على دخول المؤمنة اقوى من دلالة الرقبة عليه لكن دلالته عليهم على اخراج الكافرة من طريق
المفهوم وتمامه انه اضعف قال بعض الافاضل وفيه بحث وهو ان هذا يناقض قولهم في مسئلة
المطلق والمقيد انه اذا قال ان ظاهرت فاعتق رقبة وقال ان ظاهرت اعتق رقبة مؤمنة فالحق
حمل المطلق على المقيد بجعل المطلق مقيدا من جهة مفهوم المقيد وكذا في مسئلة كون العام مخصصا
بخاص يدل عليه منطوقا ويخالفه مفهوما فالجمع بين هاتين المسئلتين يعمل بالمفهوم الضعيف وترك
ه من العموم والاطلاق وهذا التناقض بعينه وايضا فيه شيء اخر وهو انه اذا عمل بالمخصص المرجوح ان
المساوي كان اعمالا للدليلين وهو اولى من اعمال احدهما وتعطيل الاخر ثم هذا باعتبار القوة وتعاملها
وانما يكون باعتبار الحكم فقال قوم ان بيان الواجب واجب قال المص في بيه وهؤلاء ان ارادوا
ان الفعل اذا كان واجبا وتضمن البيان صفاته وتفاصيل احواله فهذه التفاصيل واجبة
لانها صفة الواجب وكذلك المندوب يكون بيانا لاحواله واوصافه فكذلك فهو صحيح وان ارادوا انه
يدل على الوجوب كالقول المبين فهو صحيح لان البيان ان يتضمن صفة المبين ولبيانه يتضمن لفظا يفيد
الوجوب فان صورة الصلاة الواجبة والمندوبة واحدة وان ارادوا انه اذا كان المبين واجبا
كان بيانه على الرسول واجبا وان لم يكن المبين واجبا لم يجب على الرسول بيانه فهو بعينه فان بيان
المجمل واجب سواء تضمن فعلا واجبا او مندوبا او مباحا والى هذا اشار بقوله والاظهر بيان الواجب
وغيره من الاحكام في وجوب بيانها والا لزم تكليف ما لا يطاق وذلك ظاهر واعترض بالمنع
لزوم تكليف ما لا يطاق لان ما عدا الواجب فعلا او تركا من المباح والمندوب والمكروه ليس فيه تكليف
على ما تقدم فلا يلزم من القول بالوجوب خلافه تكليف ما لا يطاق الوجوب مع عدم التكليف
اجاب قال المص في بيه وفيه نظر فان المندوب والمكروه وان لم يكونا من التكليف الا ان احدهما مطلوب
الفعل والاخر مطلوب الترك فيجب فيهما البيان لان طلب الفعل والترك يستدعي الفهم فهو طلب
الفهم وطلب ما لا يطاق قطع وحاصله انه لازم على ذلك التقدير انما تكليف ما لا يطاق
وكلاهما ممتنع عقلا ولان الخطاب بهما والاجمال لا بد فيه من البيان تحصيلا للغرض من الخطاب وهو
الافهام وفيه تامل للمنع من وجوب البيان فيهما لانه نفس النزاع واستدعاء الطلب الفهم مسلمنا
لكنه يستدعي فهم الطلب لا فهم المطلوب على ما سلمنا لكن الفهم حاصل على سبيل الاجمال من دون البيان

وهو كان ذكر

الاجماع واقع

## البحث الرابع

وهو كان ذكر الغرض من الخطاب انما هو الافهام وطلاق التفصيلي كما قال الشارح
على انه لا يجوز تاخير البيان اي من بيان الخطاب المفيد للحكم عن وقت الحاجة الى وقت الخطاب يكون
العمل به الا عند من يجوز تكليف المحال لان تاخير البيان عن وقت الحاجة مستلزم لم ان في ذلك الوقت
يكون مكلفا بالاتيان بالمراد بذلك الخطاب مع انه جاهل به وهو تكليف ما ليس في الوسع كما يرى في
مسئلة تكليف الغافل واعلم ان في الواجبات الموسعة كصلاة الظهر مثلا تمام الوقت هو وقت
العمل فلا يجوز تاخير بيان صلاة الظهر عن دلوك الشمس هكذا قالوا ولا يخفى عليك ان الحكم فيه
جوازه على جواز تكليف المحال وهو يقتضي ان يكون وقت الحاجة هو اخر وقت الظهر مثلا والا فلا يلزم
ان يكون التكليف بصلاة الظهر تكليفا بالاتيان ثم لم يلزم ان يكون نحو من اول الوقت الا فائدة
فيه فليتدبر ومنع ابو الحسين من تاخره اي تاخير البيان عن وقت نزول الخطاب ووجوده الى وقت الحاجة
في كل خطاب له ظاهر يراد منه غيره اي غير ظاهره مثل العام المخصوص اذا اريد به الباقي والمطلق المراد منه
المقيد والمجاز اذا اريد منه الخطاب الدال على الحقيقة والنسخ اذا تعقب الخطاب الدال على حكم النسخ وتعيين
تعيين النكرة اذا اريد منه الخطاب بالنكرة فان هذه الاشياء تضمن الخطاب غير مراد منه ظاهره فلا يجوز
تاخير بيانه عن وقت الخطاب كما لا يجوز عن وقت الحاجة ولكنه اكتفى بالاجمالي اي بمقارنة البيان
الاجمالي لاحد هذه الاشياء مثل ان يقال هذا المطلق مقيد وهذا العام مخصوص وهذا الحكم منسوخ والمراد
من هذا اللفظ مجازه ومن هذا النكرة المعين لان المقصود يندفع بالبيان الاجمالي كما يرتفع بالتفصيلي
المقدمة الحاجة وجوز تاخير البيان مطلقا الى وقت الحاجة في مثل الخطاب المتواطئ والمشترك
مما لا ظاهر له لامكان ان يتعلق بالمقصود من الخطاب اجمالا لاشتماله على مصلحة لا توجد الا فيه
المتكلم له سيفسره هنا ونفي التفرقة بين المتواطي والنكرة المراد بهما معين مجهول في الاول دون الثاني نظر
ولا ينقضى على المشترك كما فعله بعضهم وجوز الاشاعرة التاخير اي تاخير البيان عن وقت الخطاب
في الجميع اي جميع الالفاظ المحتاجة الى البيان الى وقت الحاجة وجمهور المعتزلة كالجبائيين وعبد
الجبار ومتابعيهم على المنع من التاخير المذكور في الجميع اي جميع الالفاظ المجملة سواء كانت مما له ظاهر
وغيره ام لا الا النسخ فانهم جوزوا تاخير بيانه صرح بذلك المص في بيه وهو المنقول عن الامدي وغيره
ومقتضى كلام المصنف ان الجبائي يجوز تاخير بيان النسخ والمجمل الذي لا ظاهر له مطلقا وتاخير البيان
التفصيلي لا الاجمالي في غيرهما اي غير النسخ والمجمل صحح ابو الحسين على المنع بما له ظاهر بانه لو جاز لكان اي حكم بعلم من
ذلك الخطاب خلافه مع عدم الاشعار به اغراء المكلف الى طلب بالجهل اذ السابق الى الفهم هو الظاهر

تبعها دائما

وهو غير جائز اذ المراد غير الظاهر ولا دلالة عليه فيوجب اعتقاد المكلف ارادة الظاهر منه ثم وهو غير جائز ويمكن
احتجاجه على الدعوى الاخرى فعلى هذا علمه ذكر لتوهمه احتج الاشاعرة على الجواز في الجميع بوجوه
الاول وهو ما يدل على حكم بقوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه اى احفظ ما نقرأ
عليك من القرآن ثم انا نبين معناه ونكشف خفاه ولفظ ثم دلت على التراخي فيدل على جواز تأخير البيان
كال العرب قوله تعالى ثم ان علينا بيانه خاص عما هو بيانه وهو قوله ان علينا جمعه وقرآنه فاذا قرأناه
فاتبع قرآنه لانه ذكر باللفظ ثم قيل فيه نعتف بين لا يبقى المراد في الاية الا البيان التفصيلي ولا
يدل على جواز تأخير الاجمالي لانا نقول المذكور البيان مطلقا وما ذكر تقييد للمطلق بلا دليل
هو غير جائز اذ لا دلالة للعام على الخاص والثاني وهو يدل على جواز تأخير بيان النكرة المراد بها
المعين دون سائر الصور المحتاجة الى البيان بانه تعالى امر بني اسرائيل بقوله تعالى ان الله يأمركم
ان تذبحوا بقرة الاية بذبح بقرة معينة وان كان الظاهر انها نكرة بدليل انهم سألوا عن تعيينها بقولهم ما هي
وما لونها وقوله تعالى بعد سؤالهم انها بقرة صفراء انها بقرة لا ذلول والضمير في السؤال للبقرة
المامور بذبحها كذلك في الجواب والحال انه لم يبينها مع وقت الخطاب اى خطابه تعالى
لهم بوجوب ذبحها عليهم والا لما سألوا عن تعيينها وما ذكره تعالى في بيانها بقوله انها بقرة
لا فارض ولا بكر عوان ولا ذلول تثير الارض تعيين لها وقد تأخر عن وقت الخطاب بوجوب ذبحها
والثالث وهو يدل خصوصا على جواز تأخير التخصيص بقول ابن الزبعرى بكسر الزاء المعجمة وفتح الباء
وفتح الراء المهملة من احبار اليهود لما انزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
لاخصمنك هذا معقوله قول ابن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح هؤلاء حصب جهنم ولم
ينكر عليه الرسول صلعم بل سكت انتظارا للوحي فانزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
اولئك عنها مبعدون ثبت تأخير البيان في ارادة التخصيص وكلاهما وهو مثال الثالث
بانه يصح تخصيص مهما ثبت من الخطاب العام للمكلفين بالموت قبل الفعل اجماعا وذلك يقتضي
الشك في المراد من ذلك الخطاب لجواز موت كل واحد من المكلفين قبل الفعل فيكون المراد بالعام
الخاص مع عدم تعلم البيان والجواب عن الاول وهو استدلال الحسين انه انما يلزم
الاغراء بالجهل لو لم يتعين في العقل تجويز ارادة خلاف ظاهر الخطاب اما اذا انقدح في العقل تجويز
التخصيص كما هو الواقع … ولا اغراء كما في المتشابه من الآيات كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم و
قوله الرحمن على العرش استوى فانه … ونحوها وفيه نظر فان الدليل قائم على ان الله تعالى ليس كمثله

العقل

محله ل

وهو يمنع

يوجب

وهو يمنع من اعتقاد ظواهر هذه الآيات بخلاف ما نحن فيه اذ لا دليل يمنع من ارادة ظاهر اللفظ
العدول عنه الى غيره وجواز ارادة خلاف الظاهر لا ينافي ارادة الظاهر نعم يمكن ذلك الاعتقاد ظنا لا القطع
عن الجزم نعم يحصل ما ذكر بعينه في النسخ لانه ظاهر في الدوام مع انه غير مراد فينتقض به وعن الثاني
وهو اول استدلال الاشاعرة انه يقتضي بظاهره تأخير البيان عن وقت الحاجة لا اطلاقه كما ان
الشك وفيه نظر لانه ان كان مطلقا الا ان الاجماع قيده بما عدا تلك الصورة فيبقى الباقي سالما عن المعارض
ولا احتياج الى التاويل والعلاوة الى ما ذكره وكذا الدليل الثالث اعني الثاني لهم فانه يقتضيه لهم احتياجهم
الذي جعلها حين امروا بالذبح والاية دلت على تأخير بيان البقرة عن الخطاب والامر بالذبح وفيه نظر لمنع

درود م

من احتياجهم الى الذبح عند وجود الامر اذ الامر لا يدل على الفورية كما تقدم وان سلمنا افادة الفور
لكن ذلك فيما اذا لم يكن المامور به مطلقا اما اذا كان مطلقا فلا يجب به شيء فهم من الوجوب بصيغة
الفور به واجيب بالحق وهو ان المراد بالبيان في الاول الاظهار والاشهاد وهو المتحقق اللفظي كما في
ابان الكوكب ويؤيده رجوع الضمير في بيانه الى المجموع مع القطع بان بعضه غير محتاج الى البيان
بالمصطلح وايضا البيان مضاف الى القرآن وبيان المجمل انما هو بيان المراد لا نفس القرآن والمراد بالبقرة
في الثالث نوع ما غير معينة فلا احتياج الى بيان فيتأخر البيان قوله تعالى يأمركم ان تذبحوا بقرة بانه
ظاهر في بقرة غير معينة فيحمل عليها ولانها لو كانت معينة لما عنفهم وذمهم بقوله فذبحوها وما كادوا
يفعلون بانهم كانوا يستحقون الملامة والثناء لا اللوم اذ ذمهم وعنفهم لتوانيهم وكذا سلمهم في الذبح بعد
البيان لانا نقول ان قوله تعالى فذبحوها كما قالوا الآن جئت بالحق وقوله فذبحوها بالفاء
المقتضية لما سبق من الذبح عقيب قولهم هذا الصادر حال تتميم البيان قالوا الآن جئت بالحق وقوله
فذبحوها بالفاء المقتضية لعقبه … الذبح عقيب قولهم هذا الصادر حال تتميم البيان فلا توانى
مما يدل على ان التعقيب ليس على توانيهم في الذبح بعد البيان وبدليل قول ابن عباس وهو … الفريقين
لو ذبحوا اي بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم لا يقال هذا خبر الواحد
او قول الصحابي في مقابلة الكتاب فلا يقبل لانا لا نسلم ذلك لانه … لا ينافي الحقيقة …
تغير فان قلت ان ذبح ذلك المعين طابق الامر بذبح المعين ونعلم قطعا انه لو ذبح غيره لما كان
للامر فعلم ان المامور بها معينة … اطلاق ليس هو الماخوذ بشرط عدم التعيين الامتثال …
تلك البقرة لا من حيث انها بقرة فاندفع الجواب قال … الجواب … لانه … الامتثال
بذبحها المعينة من حيث انها هذه المعينة الاظهر ان المامور بذبحها كانت مطلقة ابتداء وكان

بالمعينة

الخروج عن العهدة يتحقق بذبح اي بقرة كانت لكن بسبب كثرة سؤالهم انتقل الامر بالمطلق الى الامر
ونسخ الاطلاق ح لا يلزم ان يكون المراد بالنكرة ابتداء هذه المعينة وان سلمنا ان الاشتغال
بذبح المعينة من حيث انها معينة انتهى قلت ما ذكره صحيح الرواية عن ابن عباس وعن الرابع انه
جهل من السائل وهو ابن الزبعرى وعدم فطنته فان لفظ ما لا يتناول العقلاء حقيقة لاختصاصها
بغير اولى العلم فلا يتناول المسيح ولا الملائكة فلا حاجة الى البيان التخصيص ويدل على ذلك
ما نقل عنه انه قال ما اجهلك بلغة قومك الم تعلم ان ما لما لا يعقل وما ورد من الايات
الدالة على انها نزلت بعد نجاز جماعتين الاولى وانما نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى فلم
يكن بيانا للخصوص خروج الملائكة والمسيح بل زيادة توضيح احتيج اليه لجهل المعترض على انا نقول
لكنهم خصوا من هذه الاية بالعقل لان تعذيبهم بجريرة غيرهم كعبادة عبدتهم اياهم مما يستقبح العقل
الا اذا كانوا رضوا به وانتفاؤه معلوم معتبر في المعقول حال نزول الاية بدليل العصمة مع انهم صرحوا
انما النزاع في تخصيص اللفظ الذي يحتاج الى معرفتها للعلم بها وهذا الخطاب للعرب وهم لم يستحقوا الملائكة
والمسيح وانما كانوا يعبدون الاصنام والاوثان وكلام ابن الزبعرى غلط وجهل وعن الخامس ان
التكليف مشروط بالسلامة اي سلامة المكلف وهو اي هذا الشرط ثابت عند كل عاقل فلا يحتاج
الى البيان ونحن مكلفون باعتقاد عموم التكليف قبل الموت بشرط السلامة عما ينافي التكليف
كالجنون وما اشبهه وذلك مرتكز لا اجمال فيه ولا اشتباه واحتج المعتزلة بان المقصود من الخطاب
الافهام وهو غير متحقق في الخطاب الذي لا ظاهر له كالمجمل ولا فيما له ظاهر ويراد غيره كالعام
اما الاول فظ واما الثاني فلان تاخير بيان التخصيص مثلا يوجب الاجمال في كل واحد واحد
من افراد العام هل هو مراد المتكلم فلم يعلم منه تكليف احد بعينه اذا كان العموم بالنسبة الى المكلف
ولا تكليف بعينه اذا كان بالنسبة الى المكلف به فينتفي التكليف الذي هو غرض الخطاب بخلاف
بيان النسخ فان الكل داخل الى ان ينسخ واجيب عن الاول بالمنع من عدم الافهام فان
المكلف يفهم من المجمل انه مكلف باحد مدلولاته فيطيع او يعصي بالعزم على الفعل والترك وانما
نمنع ان كان الاجمال بالنسبة الى المكلف به ويفهم من ان كونه مكلفا بالامر فيعزم على الامتثال
او الترك ان كان بالنسبة الى المكلف وبهذا التقرير يندفع ما اورده المصنف في بحث النقل والجواب
عن الثاني ظ ولو تم دليلهم لكان بيان النسخ ايضا ان يمنع تاخيره من بيان التخصيص اذ
التخصيص يوجب الاجمال في كل واحد على البدل وفي النسخ يوجبه في الجميع لجواز النسخ في كل زمان

عن الجميع

العضب

عن الجميع وعدم بقاء التكليف فكان احرى بجواز التاخير في النسخ دون التخصيص ان قال
تامل وهذا نظير انعم المتوقف وربما يفهم منه الميل الى مذهب المعتزلة والى ذهب السيد المرتضى
جواز تاخير بيان المجمل خاصة والذي يظهر جواز التاخير مطلقا ويدل عليه الاخبار والايات ايضا
تامل واعلم ان ههنا مسئلتان كالفرع على جواز تاخير البيان وعدمه الى وقت الحاجة
فاراد الاشارة اليهما وذكر الاولى بلفظ التنبيه فقال **تنبيه** جوز السيد المرتضى رحمه الله تعالى
تاخير التبليغ اي تبليغ الوحي الى وقت الحاجة كوقت العمل مثلا اما على القول بجواز تاخير البيان
فظ اذ جواز تاخير التبليغ اصلا من تاخير البيان بعد التبليغ واما على المنع في البيان لامكان اقتضاء
المصلحة ذلك التاخير اذ تاخير الاعلام وتقديمه يختلف حسنه وقبحه باختلاف المصالح وان
لم نعلمها وقد يتساوى التقديم والتاخير في المصلحة فلا يتعين احدهما فلا يكون التقديم التبليغ متعينا
على الاطلاق وهو المطلوب وخالف في ذلك قوم محتجين بقوله تعالى بلغ ما انزل اليك والامر للوجوب
فيجب تاخيره واشار الى جوابه بقوله والامر بالتبليغ لا يقتضي الفور والاصل انما الامر ان مطلق
الامر لا يوجبه كما مر فان قلت ان كان مطلق الامر لمطلق الطلب لكن لو حمل الامر ههنا على مطلق الطلب
ولم يفد الفور لم يكن فائدة جديدة لان وجوب التبليغ في الجملة ضروري قلنا يجوز ان تكونه للفور
والفائدة الجديدة تقوية ما علم بالعقل والنقل ولو سلم فهذا الامر خاص فيما انزل اليه من
الاحكام وقبله فلا يتناول ما سينزل اليه منها فانه لا يقتضي اي هذا الامر العموم في كل الاحكام
لانه قيل الى الان عندنا فيكون ظاهرا في تبليغ لفظ القرآن وذكر الثاني بلفظ التذنيب فقال
**تذنيب** يجوز ان يسمع المكلف العام المخصوص من غير اسماع الدليل المخصوص
ويكلف اي الله تعالى مكلفا بطلب الخاص اي البحث عن المخصص فان وجده اي وجد المخصص عمل به
اي بمقتضاه والا اي وان لم يجده عمل بظاهر العام وانما جاز ذلك لانهم اي الصحابة سمعوا
قوله تعالى اقتلوا المشركين وذلك جاز قتل المجوس لشمول المشركين لهم ولم يسمعوا اي الصحابة
قوله عليه السلام سنوا بهم اي بالمجوس سنة اهل الكتاب المقتضي لاخراجهم من حكم القتل بعد العلم باخراج
اهل الكتاب عنه المستفاد من قوله تعالى الا الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا اذ اسماع العام المخصوص بالعقل
اتفاقا وان افتقر ذلك الى الفكر وتحقيق جاز ذلك جاز اسماع العام المخصوص بدليل السمع من
دون اسماع المخصص لان المقصود هو تمكين المكلف من معرفة الخطاب بالمراد وهو موجود فيهما فيثبت
الحكم والى هذا ذهب ابو الحسين البصري انه احتج ابو الهذيل العلاف وابو علي الجبائي على المنع

الاستغراق

من ذلك بان قيد اي في اسماع العام من غير سماع المخصص اغراء بالجهل لانه يوجب اعتقاد المكلف بالارادة
منه ذلك جهل اذ الواقع خلافه وهو قبيح عقلا عليه تعالى وان قيد به منعا للجهل على العمل بالعموم
الا بعد البحث عن المخصص واظهار الارض لسؤاله في هل لهذا العام مخصص ام لا وذلك باطل ايضا
والجواب عن الاول الاغراء بالجهل مع ظن التخصيص علام يعتبر العموم قبل البحث باعتبار ان اكثر العمومات
الشرعية مخصصة وعن الثاني بان الاثم التوقف العمل على البحث المذكور وظن الاستغراق بعد البحث
عن المخصص كاف في الاحتجاج والعمل بالعام لحصول الظن بذلك والعمل به واجب فعلى هذا اي على القول
بجواز اسماع المكلف العام المخصوص من غير سماع مخصصه لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن مخصصه
اجماعا ويكفي في ذلك البحث الذي يغلب معه على الظن انتفاء المخصص خلافا للقاضي فانه
اشترط القطع بانتفائه وقد مضى البحث في ذلك **البحث الخامس** في المبين اعلم ان خطاب المكلف
بالفعل المحتاج الى البيان بالنسبة الى الفهم يعتبر في حقه وجوب البيان وعدمه اقسام اربعة الاول
ان يراد منه فهم الخطاب والعمل بمقتضاه من القائم الثاني ان يراد الفهم دون العمل القائم بالعموم
بتعليمه اياه واليهما اشار بقوله كل من يريد الله منه فهما لخطاب اي الخطاب المحتاج الى البيان
وجب عليه تعالى بيانه اي بيان ذلك الخطاب له اي لمن طولب بفهمه كالعلماء وانما وجب ذلك
لان فهم ما لا يفهم بنفسه من دون البيان ممتنع فلا تكليف به الا بعد ارادة البيان اما الاول فعلى ما
تضمنه الخطاب ان تضمن فعلا كالقائم في تكليف الصلوة فان القائم مكلف بفهم المراد من الخطاب الاول
عليهما العمل به واما الثاني فبان يراد منه الخطاب لا العمل به كالعالم المكلف بمعرفة احكام الحيض وشبهه
فانه يراد منه فهم الخطاب المفيد لاحكام الحيض دون عمله فان وجوبه على النساء والفهم على العلماء
للافتاء الثالث ان لا يراد منه الفهم ويراد العمل بمقتضاه الرابع ان لا يراد منه الفهم ولا العمل بمقتضاه
واليهما اشار بقوله ومن لم يرد الله منه الا اي لا يجب عليه بيانه لكم اي لا يجب على الله بيان الخطاب بالنسبة
اليه لا يراد فهمه لهذا الخطاب ثم قد يراد منه العمل بمقتضاه كالعامي بالنسبة الى الخطاب المتعلق بالاحكام
فانه يراد منه التكليف بما تضمنه المفتي وقد لا يراد منه العمل كما لا يراد منه الفهم ككتب الانبياء السابقة
بالنسبة الينا فان قلت ارادة العمل بمقتضى الخطاب من المكلف من قبيل تكليف الغافل وهو باطل قلنا لا نم
ذلك وانما يلزم لو لم يفهم المعنى الذي فهم الخطاب عليه ما كلف به وهو مقتضى الخطاب كما ذكره
العضدي **الفصل الثالث** في الظاهر والمؤول وانما ذكرهما في هذا الفصل في صدر الكتاب وهو ان اللفظ الدال
على معنى دلالة ظنية فخرج النص لكون دلالته قطعية وخرج المجمل لان دلالته مساوية وكذا الدال

لان دلالته موجوحه

بحث الظاهر والمؤول

يعم النص

لان دلالته مرجوحة والمأول هو اللفظ المحمول على المحتمل المرجوح وقد يقيد بما ظن دلالته دلالة والحقة فانه
والتاويل في الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل المرجوح وهذا يعم الصحيح والفاسد وان اردت اخراج
الفاسد زدت في الحد بدليل يصيره راجحا واعلم انه لا يصار الى التاويل الا اذا نقله الحامل على الظاهر
فيصار اليه بدليل ومن التاويل البعيد عن ذلك اللفظ فيحتاج الى مرجح قوي لبعده ومنه قريب الى مرجح
الى ادنى مرجح لقربه وقد يكون التاويل بما يحتمله اللفظ بوجه بعيد وارادته فلا يكفي فيه الا بدليل يرده
والحكم ببطلانه من البعيد تاويل الحنفية قوله ع لابن غيلان بن سلمة الثقفي وقد اسلم وتحته عشر نسوة
الثابت على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سائرهن بالابتداء النكاح متعلق بالتاويل يعني
قوله امسك اربعا مأول بابتداء النكاح اي نكاح اربع وفارق سائرهن اي لا تجدد نكاح
امسك للمتعلق ما اي الاوائل منهن يعني انه ع اثبت له امساك المتعلق وما دمفارقة سائرهن
اي الاواخر وكذلك حكموا بوجوب تجديد النكاح ان تزوجهن في عقد واحد وامساك الاربع الاوائل
ان تزوجهن مرتبا وانما كان بعيدا لانه يبعد ان يخاطب ابن غيلان بالاسلام فلم يعرف شيئا من
الاحكام بتكليف يخاطب بنفي الظاهر اعتمادا على سبق علمه ولا شك انه بعيد يبعد خطاب مثله عليه
مع انه لم ينقل تجديد قط لا منه ابن غيلان ولا من غيره ومن البعيد المعلوم ان منهم من تزوج ازيد من الاربع
ومتى كان التاويل بعيدا فالحمل على الظاهر اولى مع عدمه فما هو قريب والبعيد منه اي من الاول قالوا وليهم
ايضا قوله ع لفيروز الديلمي عند اسلامه على الاختين امسك ايهما شئت وفارق الاخرى بالتاويل
المذكور من ان النكاح ... لان فيه ما مر ومن البعيد وهو بين بوجه وهو التصريح بقوله ايهما شئت
فانه اقتضى التخيير من غير تفصيل بالتقدم والتاخر فان الامر بامساك من تعلقت مشيئته بها باطل على
ان الترتيب غير معين بخلاف التاويل الاول ومنه اي من البعيد تاويلهم ايضا قوله تعالى فاطعام
ستين مسكينا باضمار طعام فاي فاطعام طعام ستين مسكينا المساوعا في دفع الحاجة
من ستين مسكينا من واحد ستين يوما اذ المقصود دفع الحاجة وحاجة الستين كحاجة الواحد في
ستين يوما فلا فرق بينهما عقلا وانما بعد لانه جعل المعدوم وهو طعام ستين مذكورا وحبب الارادة
والموجود وهو اطعام ستين عدما حبب الارادة مع امكان ان يكون المذكور هو المراد لامكان قصد فضل
الجماعة وحصول استجابة الدعوة منهم اي في الستين بخلاف الواحد واعلم ان جماعة من العلماء جعلوا قوله
تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية لبيان المصرف فيجوز الصرف الى صنف واحد وذهب
بعضهم الى انها للاستحقاق فلا يجوز ايضا الاصناف بل يجب البسط وعد الصرف الى واحد من التاويلات
البعيدة

بيان

البعيد واختار العلامة الاول ورجح الثاني بقوله وليس ببعيد اي بناء على تجويز حمل الاية الزكوة على
المعرف الاول لان سياق الاية قبلها وبعدها تم ومنهم من يلمزك في الصدقات مقتضى الرد على تهمتهم في تقسيمه
وطعنهم في المعطين ورضاهم عنهم ان اعطوا وسخطهم عليهم ان منعوا فبين المصرف ليلا يرى منهم
في المعطين انهم مختارون في الاعطاء والمنع فيجيز لهم العطاء لغير المستحق فيقطع الكلمن وذلك
ذلك على ان بيان المصرف هو المراد وعدم بان ذلك يحصل ببيان الاستحقاق ايضا فلا يصلح
صارفا عن الظاهر **المقصد السادس** من مقاصد الكتاب في الافعال الصادرة عن الرسول ص وفيه
مباحث **الاول** ذهب الاكثر كافة الى امتناع صدور الذنب عن الانبياء في الاقوال والافعال
سواء كان الذنب صغيرا او كبيرا ولا فرق بين العمد والنسيان والخطاء في التاويل وغيرها لا قبل النبوة
ولا بعدها والا اي وان لم يمتنع الصدور المذكور بان جاز عليهم شيء من ذلك لوجب اتباعهم فيه
لعموم الامر بالاتباع مثل قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني مع الجهل من المكلف بكونه معصية
وذلك باطل والا لزم وجوب الحرام فان قيل سيجيء ان افعال الرسول اذا لم يعلم وجهها لم تدل على حكم
في حقنا ويرد عليه سؤال ويجيب بان الاسوة انما يتحقق مع العلم بوجه الفعل وكذا الاتباع فلا يلزم
ان يجب هنا بذلك قلنا النزاع كما سيجيء في الفعل الذي يسكت عنه ولم يظهر قصد القربة وفيه اقوال
سيجيء ذكرها وعلى جميعها يلزم اما وجوب المتابعة في المعصية بناء على القول بالوجوب او جوازها
بناء على الاقوال الاخر فان جواز المتابعة متفقا عليه عند الكل على انه عند انتفاء العصمة يجوز ان
يفعل المعصية ويقرن بها ما يدل على قصد القربة فيتاتى جواز المتابعة او وجوبها في المعصية مع الجهل
بكونها معصية وكانوا معذبين باشد العذاب لان من كانت نعمة الله عليه اكثر كان الذنب اقبح
والعذاب عليه اشد وكانوا من حزب الشيطان لانهم يفعلون ما يريده والا ارتفع الامان والوثوق
عن اخبارهم اي اخبار النبي فتنتفي فائدة البعثة وهي متابعة المبعوث اليهم له في اوامره ونواهيه اذ الغرض
منها تعريف المكلفين ما لا تستقل عقولهم بادراكه من الشرع والحسن وعدم الانقياد الى طاعتهم مع العلم
فيسقط محلهم من القلوب وهو نقض الغرض قبيح لا يفعله الحكيم ثم وجوز الاكثر الا الشيعة المعصية عليهم
مطلقا صغيرة كانت او كبيرة قبل النبوة قالوا بل لا يمتنع عقلا ارسال من اسلم عن كفر واختلف المجوزون
منهم بعد النبوة واتفق العقلاء على امتناع وقوع الكفر منهم بعدها الا الفضلية وهم طائفة من الخوارج
حيث جوزوا الذنب عليهم وكل ذنب عندهم كفر وجوز بعض الحشوية صدور خفاء في الاعتقاد الذي
لا يوجب كفرا كالحكم ببقاء الاعراض مثلا او بقائها مع اضرار الكون منها وما يتعلق بالتبليغ

فقد اجمعوا على

على الصدق

فقد اجمعوا على عصمتهم من تعمد الكذب فيه وجوز القاضي عليهم الكذب غلطا ومنعه الباقون لدلالة المعجزة
على صدقهم وما يتعلق بالفتوى كذلك اي اجمعوا على عصمتهم فيه الا الخطاء سهوا فقد جوزه بعضهم فيما يتعلق بهما
وما سواهما فالحشوية جوزوا الكبائر عليهم عمدا وانه واقع وابو بكر جوزه عقلا ومنعه سمعا والجبائي منع الصغيرة
والكبيرة الا على سبيل التاويل كما قيل ان ادم اول النهي عن الشجرة بالنهي عن الشخص وكان المراد النوع فان
الاشارة قد تكون الى النوع كقوله ع هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وبعضهم منع من العمد والتاويل
وجوزه سهوا الا انهم لقوة معرفتهم مطالبون بالتحفظ من ذلك فيما خفف على غيرهم سهوا وان كان
عن اممهم لقوة معرفتهم وعلمهم من الحفظ واكثر المعتزلة منعوا من الكبيرة عمدا وجوزوا الصغيرة سهوا
وخطاء وعمدا وتاويلا الا المنفر منها كالتطفيف بحبة وسرقة لقمة والكذب ومنهم من قال لم يقع منهم ذنب
صغيرة ولا كبيرة عمدا واما السهو فقد يقع ولكن يشترط ان يتذكروا في الحال وينبهوا الغير اذا شاهدوا انه
ان كان سهوا والا لم يبق الوثوق والحق ما ذكرناه اولا وخلاصة الاحتجاج عليه ان الانبياء حجة الله
على خلقه فانهم بعثوا لقطع حجج العباد قال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فالحجة انما
تلزم بقول من يوثق به ويعتمد عليه وترغب القلوب اليه لان انقياد القلوب امكن لطاعة من هو
لطف وهذا انما يتحقق لو كان طاهرا عن الكدورات العصيانية منزها عن المعائب الجسدانية والقلبية
غير متصف بالصفات الردية والحركات الشيطانية ونحو ذلك من الكبائر والاخبار لما يوهم بخلاف
غير الواضح فما اوردنا ولا يليق بهم كاشتباه المباح بالمحظور وترك الاولى اذ حسنات الابرار سيئات
المقربين الى غير ذلك مما هو مبسوط في محله **البحث الثاني** الحق عندنا ان فعله ص اي فعل النبي ص المجرد
عن القرائن الدالة على جهة من الجهات اذا لم يظهر فيه قصد القربة الدالة على الوجوب والندب ولم يثبت تخصيصه
به لم يدل على حكم من الاحكام في حقنا لاحتمال الاباحة وهي رفع الحرج عن الفعل فيكون دالا على
القدر المشترك بين الواجب والندب والمباح واما المكروه فهو وان كان محتملا لكنه نادر بالنسبة الى الفعل
فيحمل على الغالب وقيل يدل على الوجوب وقيل على الاباحة وقيل على الندب عند الشافعي وتوقف
في الكل الصيرفي واما اذا ظهر فيه قصد القربة فاختلف فيه على نحو اختلاف ما لا يظهر فيه قصدها
وتوقف السيد المرتضى واختار المص ان ما في مثله للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق الترجيح
في حقه وحقنا احتج الموجبون علينا بمثل فعله بوجوه الاول بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن
امره ولفظ الامر يطلق على الفعل كما يطلق على القول على ما مر والتحذير عن المخالفة دليل وجوب
الموافقة وهو الاتيان بمثل فعله والثاني بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان

يوجد الا بمعناه من كان يرجو الله فله اسوة حسنة ويستلزم بعكس النقيض ان من لم يرجو الله فليس له اسوة حسنة
بالنبي ولزوم الحرام حرام والاسوة الواجب واجب [illegible] هذا اجماعا في [illegible] على علم الاسوة
فتكون الاسوة واجبة والثالث قوله تعالى فاتبعوه والرابع قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
اوجب المتابعة بالامر على تقدير المحبة المتابعة حقيقة او ظاهرا فتكون واجبة والخامس بقوله
تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه اي امتثلوه وفعله من جملة ما آتانا فيجب الامر الدال على الوجوب في الجميع
الا ما اخرجه الدليل والسادس قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول والطاعة الاتيان بمثل فعل
الغير بان يفعل ما فعله فيكون واجبا للامر والسابع قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها
لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا بين سبحانه انه انما زوجه
ليكون حكم امته مساويا لحكمه وهو المطلوب والثامن لانه اي الوجوب احوط لانه ان كان واجبا
فظاهر وان لم يكن واجبا لم يكن عليه حرج في فعله اما لو تركه امكن كونه واجبا فيلحقه الذم والجواب
عن الاول منع كون الامر حقيقة في الفعل كما تقدم ان الامر حقيقة في القول سلمنا الاشتراك اي اشتراك
الامر بين القول والفعل لكن لا يدل على ارادة الفعل لعدم دلالة المشترك على احد معنييه بعينه [illegible]
مع سبق ذكر الدعاء في الاية وهو قوله تعالى لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا فانه قرينة
على ارادة القول وعن الثاني والثالث والرابع ان الاسوة انما تتحقق مع علم وجه الفعل من وجوب
او ندب وكذا الاتباع لا يتحقق ايضا الا بذلك واما الجواب بان المراد بالتاسي والمتابعة الاتباع
في القول اذا امر او نهى فغلط غير جيد اذ لا دلالة للعام على الخاص والحاصل ان معنى المتابعة والتاسي
ايقاع الفعل على الوجه الذي فعله فيتوقف اثبات الوجوب علينا على العلم بالوجوب عليه وهو
خلاف المفروض اذ هو المفروض جواز اتباع النبي م بالفعل على وجه الاباحة فلو فعلناه ندبا او وجوبا
ما حصل التاسي والمتابعة وعن الخامس ان المراد بالاتية في قوله تعالى وما آتاكم الرسول [illegible] من الفعل اذ
ما امركم وهو حقيقة في القول [illegible] بقرينة قوله عقيب ذلك وما نهاكم عنه فانتهوا فانه مقابل
له وهو مختص بالقول فكذلك ليناسب طرفا النظم وهو اللائق بالفصاحة الواجب رعايتها في
القرآن على انا لا نم انه اذا فعل فعلا فقد اتانا به فان الغرض بآتاه [illegible] وعن السادس ان الطاعة موافقة الامر
وهو حقيقة في القول خاصة وعن السابع ان نفي الحرج المستفاد من الاية يدل على الاباحة اذ غايته
عليه ان حكم امته مساو لحكمه في نفي الحرج عن تزويجهم بازواج ادعيائهم وذلك يدل
على الاباحة لا على مطلوبهم وهو الوجوب وعن الثامن بان الاحتياط انما يصح اي يتحقق فيما علم

عام

القول صح

وجهه اما اذا

فيكون

وجهه اما اذا لم يعلم وجهه فلا لاحتمال كونه حراما علينا كما في خصائصه م وان يكون مندوبا او مباحا
اعتقاد كونه واجبا جهلا ويرد هذا الجواب بصحة صوم يوم الشك اذا اتم الهلال مع انه يحتمل
الحرمة بان يكون يوم عيد قيل والاولى الجواب بان لا نم كون كل احتياط واجبا بل انما يجب ويشرع فيما
ثبت وجوبه كما في الصلاة [illegible] او كان ثبوت وجوب هو الاصل كصوم الثلاثين اي الاصل البقاء رمضان
واما ما احتمل غير ذلك ولا وجوب ولا اصل فلا احتياط فيه كالصوم عند الشك في هلال رمضان
واحتج القائل بالاباحة ان فعله م لا يكره ولا يحرم فهو احد الثلاثة والاصل عدم الوجوب و
الندب لاشتمالهما على الزيادة المنفية بالاصل لعدم دليل عليهما فتعين الاباحة وهو المطلوب والجواب
بان الغالب على فعله الوجوب او الندب دون الاباحة والفعل المجرد محمول على الغالب لان الحاق
الفرد بالاعم الاغلب اولى واحتج القائل بالندب بان قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة يدل على
رجحان الفعل لدلالة الحث عليه ولانه في معرض المدح والمدح على المباح فهو اما واجب او مندوب
والاصل عدم الوجوب واجيب بما مر بان التاسي لا يكون الا فيما علم وجهه واحتج القائل
بالوقف باحتمال فعله كل من الثلاثة واحتمال كونه من خصائصه م ومع الاحتمال لا يجزم بشيء منها
والحق انه مع ظهور قصد القربة انه للقدر المشترك بين الوجوب والندب كما اختاره المحقق في [illegible]
والحق بذلك اي بالحكم قصد القربة من الفعل المجرد في عدم دلالته على حكم في حقنا الافعال
الطبيعية كالقيام والقعود والاكل والشرب والحق بها ما ثبت تخصيصه م به من الافعال
كالوصال اي اباحة الوصال واباحة الزيادة على الاربع [illegible] ووجوب الوتر ونحو ذلك
من خصائصه م ونفي الشبهة تامل اذ الافعال الجبلية تدل على الاباحة له ولامته بلا خلاف
وما ثبت انه من خصائصه يدل على [illegible] فيه اتفاقا وكان مراده ان الافعال الجبلية
باقية على اصل الاباحة بالنسبة الينا وليست مستفادة من فعله وما ثبت انه من خصائصه
يدل على عدم المشاركة فخرج عن دلالته على المشاركة تامل واما ما وقع من افعاله م بيانا لنص
علم جهته من وجوب او ندب او اباحة فانه اي الفعل الواقع بيانا يتبع فيه [illegible] وقع بيانا فعلا
المبين من كونه عاما او خاصا واجبا او ندبا او مباحا اجماعا وصرفه كونه بيانا اما بقول
كقوله صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وقوله [illegible] في الوضوء او بقرينة
بل السارق من الكوع عند بعض وذلك يكفي التمثيل والغسل من المرفق [illegible] كما علمت صفته
او ندب او اباحة [illegible] التاسي به اي بالرسول م فان كان واجبا كنا متعبدين بايقاعه

التأسي

وايضا وان كان نبدأ تعبدنا بالتقلب باعتقاد اباحته وكان لنا فعله وتركه وقال بعضهم بوجوب
في العبادات دون المناكحات والمعاملات وقال اخرون بعدم وجوب التأسي مطلقا وقيل هو كما لم يعلم
جهته وميل المحقق الى التوقف وما اختاره المص عليه الاكثر لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الاخر والاسوة بالغير الاتيان بفعل ذلك الغير اي
بمثله على الوجه الذي فعله لانه فعله اي لاجل كونه فعله وقوله تعالى لمن كان يرجوا الله واليوم
الاخر تحذير يفيد التوكل اي ترك الاسوة فتكون الاسوة واجبة ولان مفهوم الاية شرطية
دالة على لزوم التأسي للايمان لان معنى قوله لمن كان يرجوا الله واليوم الاخر ويلزم بحكم عكس
النقيض لزوم عدم الايمان لعدم التأسي وعدم الايمان حرام فكذا ملزومه الذي هو عدم
التأسي والايمان واجب فكذا لازمه الذي هو التأسي والا ارتفع اللزوم والاجماع عطف
بالجر عطف على قوله تعالى اي وللاجماع من الصحابة على الرجوع في الاحكام الى فعله عم كقبلة الصائم
فانه روي عن ام سلمة انها سألته عن قبلة الصائم فقال لها الا تقولين لهم اني اقبل وانا صائم ولكن
يجب اتباعه في افعاله عم كما كان لذلك معنى وبالجملة فانا نقطع بانهم كانوا يرجعون الى فعله
المعلوم صفته فذلك يقتضي علمهم بالتشريك عادة واعترض على الاول بان الاسوة ليست من
الفاظ العموم فتصدق بالمرة الواحدة وقد ثبت اتفاقا على وجوب التأسي في بعض الاشياء فلعل
ذلك هو المراد لا يقال العرف يقتضي وجوب التأسي به في كل الامور لانه لا يقال فلان اسوة لفلان
اذا كان له اسوة في امر واحد لانا نقول هذا ممنوع ولا بد له من دليل وعلى الثاني انه استدلال بصيغة
خاصة على قضية عامة لانا لو سلمنا تحقق في تلك الصورة فتعين بنبي قياس كذا افاد المحقق

البحث الثالث لما ثبت وجوب التأسي به وان فعله اما مباح او واجب او مندوب لامتناع
الحرام ونوعيه المكروه اراد ذكر قواعد بها يعرف احد الجهات بعينها اي الثلث وبعضها يخص
بواحد اما القسم الاول فاشار بقوله الى ثلاثة منها بقوله يعلم الوجه اي وجه فعله والمراد بالعلم هنا
المعنى الراجح ليشمل الظن بالنص اي بنص النبي عم على وجوب الفعل او ندبه او اباحته ويعلم ايضا بوقوعه
اي وقوع الفعل امتثالا لاية دلت على احد الثلثة خاصة كالوجه امتثالا لقوله اقم الصلوة
او كانت امتثالا لقوله فكاتبوهم اذ المقصود به الندب او اصطادوا امتثالا لقوله واذا حللتم فاصطادوا
اذ المقصود الاباحة وفي نسخة بدل امتثال بيان الواجب خصوصا الاباحة امتثالا لاصح بحجة او بوقوعه
بيانا لاية دلت على احدى الجهات فان فعل الفعل لا يكون بيانا الا اذا كانت الاية مجملة ودلت على

ولنا

مثلا مع

ولنا على اصل الاحكام فلا يعلم جهة الفعل قلنا الاتباع تكون الاية دالة على احدى الجهات كالوجوب
اجمالها في كيفية الاتيان بالفعل فاذا اتى عم به الفعل دفع الاجمال وعلم جهة هذا الفعل ايضا
كما في قوله اقيموا الصلوة مع اتيانه عم فانه لا يعلم صلوا كما رأيتموني اصلي وبلوغ بيته عم بين ذلك الفعل
ويعلم جهته كما اذا قال هذا الفعل بيان للفعل الفلاني وهو معلوم الجهة واما الثاني وهو الذي يختص
بواحد فاشار اليه بقوله والاباحة اي وتعلم الاباحة بالفعل الخالي عن البيان اي الجهة عما يدل
على وجه مغاير لوجه الاباحة مع الحكم بامتناع الذنب عليه عم واما انه لا ينفي الزائد عما حسن الفعل من
كتعيين وجوب او ندب او كراهة ويعلم الندب بقصد الرسول عم القربة اي بكون الفعل مأتيا به على
قصد القربة فيعلم كونه راجحا مع اصالة عدم الوجوب ويعلم ايضا بحكم له على وجه القربة او راجحا
ثم يذكر فيه نسخ ولا عذر اما الاول فلان تركه ينفي وجوبه لكونه معصية والتقريب يوجب
رجحانه فيتعين الندب واما الثاني فهو انه يفعل دائما ثم يتركه من غير نسخ ولا عذر والتقرب
لم يعلم وجه القربة فلان اتباعه دائما تدل على رجحان الفعل لكن لا يفيد العلم باستمرار الفعل فيهما ويعلم
الندب اي ندب الفعل بانه يخير الرسول عم بينه وبين مندوب اخر لامتناع التخيير بين المندوب وبين
غيره ويعلم قضاء عند وجوب متقدم اذ القضاء يماثل الاداء قال العبري وفيه نظر فان مثال جميع
الوقت كالاداء عليه غير واجب مع وجوب القضاء وجوابه بانا لا نعلم وجوب الاداء بعض الاوقات
سبب وجوبه في حقه كما تقدم ويعلم الوجوب اي وجوب الفعل بالعلم بالتخيير بينه اي بين ذلك الفعل
وبين فعل واجب لاستحالة التخيير بين واجب وما ليس بواجب ويعلم ايضا بانه ما عدا اي ايقاع الفعل
مع امارة الوجوب التي جعلها الشرع علامة عليه كالاذان والاقامة للصلوة فانهما امارتان لوجوبها
ويعلم ايضا بكونه قضاء للواجب لوجوب مماثلة القضاء للاداء وفيه نظر لمنع [illegible] وذلك لازمة
بالجملة كقضاء رمضان الى [illegible] عند من يجب له الاداء وهو بعض الحائض وكقضاء ركعتي الفطر مع وجوب
الاداء كما هو عند بعض اصحابنا ويمكن الجواب بان وقوع الفعل قضاء يحصل به غلبة الظن بالموافقة على
هو قضائه اذ الموافقة اكثر تحققا من خلافها والفعل يحمل على الغالب الوقوع فلا مناقشة او بكونه
جزاء لشرط موجود للفعل كالنذر فانه اتى به تحقيقا لما نذره وكان واجبا اذ الفعل المنذور واجب
ويعلم ايضا بتحريم لولا الوجوب اي لو لم يكن واجبا لكان حراما كالجمع بين ركوعين في صلاة الكسوف وذلك
لان زيادة ركن مبطل للصلوة قال العبري وفيه نظر لجواز شرعيتهما بطريق الندب او الاباحة
فهذه الصلوة خاصة ورد بان الكلام انه لولا الوجوب لحرم كما في السجدة الثانية تأمل

البحث الرابع

موجود

الوجود

اعلم ان الفعلين لا يتعارضان اما المتماثلين كصلوة الظهر في وقتين والمختلفين الجائز اجتماعهما كالصلوة والصوم
فظ فكذا في المناقضة احكامهما كصوم في يوم معين واخطاره ذلك اليوم في وقت اخر وذلك ان التعارض
انما يتم مع التنافي وانما يتنافى الفعلان اذا تضادا وكان محلهما واحد وكذا وقتهما ويستحيل وجود فعل
وضده في وقت واحد في محل واحد واما الفعلان المتضادان في وقتين فيتوهم التعارض بينهما باعتبار
غيرهما وهو عروض ما يوجب شمول حكم احدهما لمحل الاخر او لوقته لا باعتبار انفسهما وهذا هو المشار اليه
بقوله الفعلان اذا تعارضا اي باعتبار غيرهما كما اذا فعل الرسول صلى الله عليه وسلم فعلا ... فعلا يضاده فعل ضده
الذي دل الدليل على تعبده به دائما علم بذلك التعارض ان السابق منهما منسوخ عنه صلى الله عليه وسلم اذ علم
تعبده به دائما ما لم ينسخ والثاني ناسخ وغيره ان الفعل الثاني ليس نسخا لحكم الفعل الاول لانه اما
نسخ له بالنظر الى الاستقبال والفعل لا يقتضي التكرار فلا حكم حتى ينسخ واما بالنظر الى الماضي ونسخ
ما وجد لا يصح ... لم يتعين لكونه نسخا لحكم الدليل الدال على وجوب التكرار ونحو ذلك في قوله اذ علم
تعبده به بان التعارض بين فعليه انما يتحقق بذلك للمعرفة ... الفعلين لا يتعارضان في انفسهما
بل عارضا ... احدهما لمحل الاخر او وقته كما عرفنا لا اخذنا وصف التعارض في الفعلين القيد
غير هذا القيد فيكون التقييد به ضابطا للايهام خلاف الواقع ... تحقق التعارض بدون هذا القيد
ويمكن دفعهما بحمل القيد على البيان والتوضيح لا الاحتراز والاخراج او بحمل التعارض على الاعم
التعارض الظاهري والحقيقي فيكون القيد للاخراج في الجملة والامر في ذلك سهل ولو كان احدهما
اي احد الفعلين المتعارضين منه صلى الله عليه وسلم كان فعلا وعلم بالدليل ... متعبد به دائما
ما لم ينسخ عنه وكلما ... الاخر ... كان ... بعض المحققين ... ذلك الفعل واخذ
اي اقر الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك الغير عليه علم خروج الفاعل اي فاعل ذلك الفعل المعارض لفعله عم
عن التأسي بالرسول في ذلك الفعل ولا يخفى انه لا يكون نسخا بل تخصيصا كما اذا دل الدليل على
عموم تكرير الصوم مثلا ثم افطر فانه تخصيص لا نسخ فالفعل باعتبار نفسه فانه يعارض القول لا
الفعل الاخر واختلاط القول مع الفعل باعتبار تقدم القول وجهل التاريخ ثلثة وعلى كل التقادير
اما ان يكون القول خاصا به او بامته او عاما لهم ... ناسخ ... اما ان ... المتأخر
اولا فالاقسام خمسة عشر وهذا كله على تقدير وجوب التأسي كما لا يخفى القسم الاول القول الخاص
سقد واليه اشار بقوله وان عارض فعله صلى الله عليه وسلم قوله وتقدم القول مع علم تراخي الفعل واختص القول
كما لو قال الطواف واجب علي عند ... ثم ... في ذلك الوقت جاز ذلك منه فعلم ... النسخ قبل





الوقت اي وقت الفعل ويكون نسخا لا للقول ولا يجوز تعلقه بغيرهم ثم انه يجب علينا مثل ذلك
الفعل وانقدح وجه الوجوب لما ثبت من وجوب التأسي وان اختص اي القول المتقدم بامته
مع علم تراخي الفعل الماضي ايضا عمل بالقول ... بالكلية اذ لو ... في الفعل لزم الغاء
القول واما اذا عملنا بالقول لم يلغ الفعل لبقاء حكمه في حقه عم والاعمال اولى من الالغاء وان
اشترك اي القول المتقدم بينه وبين امته مع علم التراخي ايضا فكذلك اي يجب علينا العمل بالقول
... بين الدليلين ... الفعل على تخصيصه من عموم القول ان تناوله القول عموما مثل قوله لا يجب
علينا ... ان تناوله ... مثل لا يجب علي ولا عليكم فالفعل نسخ في حقه وان تراخي الفعل
مع تقدم القول ... ان كان القول عاما له ولامته كان حكم القول منسوخا عنا وعنه وان اختص بنا
مع تراخي الفعل ايضا كان نسخا عنا وان اختص اي القول به مع التراخي ايضا كان نسخا عنه
ثم يجب علينا مثله بحكم التأسي فهذه ستة القسم الثاني ان يتقدم الفعل ... ستة
واشار اليها بقوله وان تقدم الفعل وتعقبه القول المنافي له اي لم يتراخ عنه واختص القول به
عم دل اي القول على تخصيصه من العموم الدال على وجوب الفعل لكل واحد ما لم يرد ناسخ
لوجوب التأسي والحق انه دل دليل على وجوب تكرار الفعل كان القول نسخا في حقه والا فلا تعارض
مثل ان يفعل ثم يقول لا يجوز لي مثل هذا الفعل اذ هذا القول لا تعلق له بالفعل في الماضي اذ حكمه
فيما قبله ولا في المستقبل اذ لا دليل على تكرار الفعل فلا حكم له فيه وان اختص اي القول المتأخر
بامته عم مع علم التراخي دل ذلك على اختصاصه بالفعل من دون امته لوجوب التأسي
وان اشترك اي القول المتأخر بينه وبين امته مع علم التراخي دل على سقوط حكم الفعل عنه وعنهم
لوجوب التأسي ايضا وانت خبير بانه هنا ان دل دليل على تكرار الفعل في حقه والا فلا تعارض
بالنسبة اليه وان تراخى القول مع ... ذكرنا ... كان اي القول نسخا للفعل فيما ...
عليه فان اختص بامته كان نسخا في حقهم لوجوب التأسي وان اختص به كان نسخا في حقه
مع دليل التكرار والا فلا تعارض وان عمهما كان نسخا في حقهما مع دليل التكرار في حقه ...
حقهما الا للتأسي فهذه ستة القسم الثالث ان يجهل التاريخ ... ثلاثة واليه اشار
بقوله وان جهل تقدم الفعل اي لم يعلم ان الفعل متقدم او متأخر فقدم القول اي وجوب الاخذ اليه
بدون الفعل سواء اختص بنا او به او اشترك فالاول المعارضة بالنسبة الينا فقط والثاني
فقط والثالث بالنسبة الينا واليه ... دلالة القول على مدلوله لاستقلاله بالاخذ

كان القول نسخا

ودون الفعل لان القول وضع لذلك ولا يتخلف بخلاف الفعل فانه لم يعمل لذلك وانما يفهم منه في بعض
ذلك لقرائن خارجية كالقول وامثاله فيقع الخطاء فيه كثيرا وللاستغناء اي استغناء القول عن الفعل دون
العكس فان الفعل محتاج الى القول صحيح والعلم بتناول القول لنا فيما اذا كان بلفظ متناول لنا دون
الفعل فان تناوله لنا غير معلوم لجواز تأخره اي تأخر الفعل عن القول فيكون نسخا [illegible] لنا وجواز الفعل
فلا يتناولنا والمعلوم متقدم على ما ليس بمعلوم وهذا الوجه خاص بما ذكرنا والاولان عامان في ان
القول اعم دلالة لشموله جميع الحوادث من الموجودات والمعقولات والمحسوسات التي لا تدخل تحت القصد
بخلاف الافعال لانها [illegible] ودلالة الفعل عقلية قطعية لا يتصور فيها تخلف ودلالة القول وضعية قد يتخلف عنها
مدلولها فيكون الفعل اقوى كما ذكره الرضي في حاشية المطالع لانا نقول دلالة الالفاظ [illegible] تختلف
[illegible] عنها في الخارج لكن فهم المقصود منها اظهر وهو المقصود هنا في بيان الحكم الترجيح على
ان عدم تخلف المدلول عن الدال الوضعي الذي في كلام المتكلم قطعي كالفعل وقيل بتقديم الفعل وقيل
بالوقف وقيل فيه صاحب المنهاج تقديم القول بالنسبة الى حقنا سواء كان مختصا بنا او عاما له
ولنا دون ما كان بالنسبة الى حقه سواء كان مختصا به او عاما وكان ميله الى التوقف فيه قال
التفتازاني ما حاصله انه لا يبعد ثبوت ترجيح القول بالوجوه المذكورة فلا وجه للتوقف وانما يتوجه
القول بالتوقف في الكل على تقدير منع الوجوه المذكورة كما رأى الآمدي هذا اذا تعارض فعله وقوله
من كل وجه فان تعارضا من وجه دون وجه كالنهي عن استقبال القبلة واستدبارها بالبول والغائط
وجلوسه لقضاء الحاجة في البيوت مستقبلا بيت المقدس فذلك يحتمل ان يكون مباحا في البيوت له او له
خاصة ويحتمل ان يكون نفيه عن الاستقبال والاستدبار عاما لامته في البيوت والصحاري وان يكون خاصا
في الصحاري وقد اختلف في ذلك من غير تفصيل فقال الشافعي نفيه مخصوص بفعله وقال الكرخي يحمل [illegible]
على الملاحة [illegible] [illegible] فاضي الحاجة القضاء كذا في [illegible] ومنهم من ذهب الى مذهب الشافعي
لان النهي عام وجمع دليل التأسي مع فعله اخص منه والخاص مقدم على العام

**البحث الخامس** الاقرب انه ع م
قبل النبوة لم يكن متعبدا بشرع احد من الانبياء والا لو كان متعبدا بشرع احد لاشتهر انه [illegible] الى
الى نقله اذ ليس من القصص والاخبار التي نقلوها عنه وثبوتها له لكنه لم يشتهر بين الامة ولم ينقله احد
في موضع من كتب الموضوعة لبيان حاله [illegible] [illegible] على عدم [illegible] ولو كان متعبدا
لشرع احد لوجب عليه الرجوع الى علماء تلك الشريعة واستفتائهم ولو فعل ذلك لنقل [illegible] عليه [illegible]
لجواز ان يعلم احكام تلك الشريعة بالوحي [illegible] بالوحي الالهام [illegible] الالهام في القرآن

كثيرا والا فالكلام

منف

كثيرا والا فالكلام فيما قبل النبوة ولا نعرف به اي متعبدا بشريعة اذ كانها اي اهل تلك الشريعة اللازم مع
تنتفي الملازمة وفيه نظر فان كثيرا من الاحكام التي كلفنا بها [illegible] وجدت في زمان الرسل ونقلت لنا
بها لم تشتهر كفصول الاذان فكيف حال الاحكام الاخر وقيل كان متعبدا بشرع نوح وابراهيم وقيل
موسى وقيل عيسى ع م وقيل بما ثبت انه شرع ونقل الحكم عن بعض الاصحاب انه كان متعبدا بالجملة
انه [illegible] وتوقف الغزالي والسيد المرتضى رضي الله عنه في بيان اصح من قال تعبد ص م بشرع من قبله بوجهين
الاول ان دعوة من تقدم من الانبياء عامة فيدخل فيها الثاني انه نقل نقلا قريبا من
التواتر انه كان يركب البغلة ويأكل اللحم المذكى ويجتنب الميتة ويطوف بالبيت ويحج ويعتمر وذلك
مما لا يعرف الا بالشرع وليس ذلك لشرعه اذ لم يكن مبعوثا بعد واشار الى جواب الاول بقوله
ومنع عموم دعوة من سبق من الانبياء او عموم بقائها ومنع وصول شرعها اي شرع من تقدم من كانت
دعوته عامة اليه بالتواتر لانقطاعهم [illegible] وتسلم والاحاد ولو سلمنا جواز تعبده لها لكن لم يتعبد
لم يثبت شرائط القبول لعدم العلم بعدالة الوسائط وعن الثاني بقوله ومركوب الدابة
حسن عقلا ولا يتطرق الى حسنها ونفعها بالعلف والسقي والحراسة وعدم الجوع ونحوه كذا اكل اللحم
المذكى اليه حسن عقلا اذ لا ضرر فيه مع نفعه واجتناب الميتة لاستخباثها وطوافه بالبيت
لا يدل على وجوبه شرعا اذ الطواف ليس موقوفا على الشريعة وايضا جاز ان تكون هذه الامور
كلها مما الهمه الله تعالى اياها فالمخصوص كما سبق نقله عن بعض الحنفية واما بعد البعثة فالحنفية
قالوا [illegible] غير متعبد بشرع من قبله وعليه الاكثر وعلى هذا كان متعبدا بشريعة نفسه بالاستقلال
وقيل انه كان متعبدا بشرع من قبله كقبل البعثة واليه ذهب ابن الحاجب وبعض الفقهاء الا ما نسخ بدليله
فانه لم يتعبد به ثم هؤلاء اختلفوا فقيل انه كان متعبدا بشرع ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى والحق
خلاف هذا كله وخطاء من زعم انه متعبد بشرع ابراهيم او موسى او عيسى ع م لانه ان اراد به انه
انه كان يوحى اليه جميع الاحكام التي امر بها من قبله في كل الاحكام فهو معلوم البطلان ضرورة ان
في شرعنا ما يخالف شرع من تقدمنا في كثير منها وان اراد في بعض الاحكام ثم اجماعا لكن لا يقتضي
اطلاق القول بانه متعبد بشرع غيره لان ذلك يوهم التبعية لغيره وهو ع م لم يكن تبعا لغيره لانه ع م ادعى
اليه كما ادعى اليهم شرعه اصل في نفسه كما هو بالنسبة الى من سبقه وان اراد به انه امر
باقتباس الاحكام الشرعية من الشرائع السالفة فهو باطل قطعا والا لوجب ان يرجع في الحوادث
النازلة الى شرع المتبوع ووجب عليه مراجعة كتبهم وعلمائهم ولكنه لم يجب رجوعه

ذلك

في الحوادث والآتي فيجع واستمر لنموضن الداعي الى الفكر بل كان يشتغل الوحي من غير تفتيش عن شرايعهم
فامورنا بها لما انتقل الوحي في الوقايع الا على البحث عن تلك الشرايع وعلله تخلوها عن بيان حكمها
فلما قيل لانم عدم المراجعة بل رجع في الرجم الى التوراة كما ذكر في الحديث قلنا ذلك انما كان لالزام
اليهود والاحتجاج عليهم لانهم انكروا شريعة الرجم في دينهم الباطل شرعه ولهذا غضب على عمر حيث كان
يطالع في التوراة وقال لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي ولانه لو كان مامورا بالاقتباس لكان يجب
عليه المراجعة وكان يجب علينا البحث في الوقايع عن شرايعهم والنظر في كتبهم والتفكر في معانيها لان الناسخ
وكان يجب علينا حفظ كتب الانبياء السابقين الموضوع ما الينا عند وقوع الحوادث والتوالي كلها
باطل بالاجماع ولم ينقل عن احد من المجتهدين ذلك استدل المخالف بايات بقوله تعالى فبهداهم اقتده
امر نبينا بالاقتداء بهداهم وبقوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين وبقوله
تعالى انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وبقوله تعالى واتبع ملة ابراهيم حنيفا
وبقوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا واشار الى الجواب عن الاول بقوله وقوله تعالى فبهداهم
اقتده يراد به الامر بالاقتداء بالهدى المشترك بين الجميع لانه اضافه اليهم كلهم وذلك انما هو
ما يتعلق بالاصول من التوحيد ونحوه من اصول الشريعة وكلياتها التي لا يلحقها النسخ لاستحالة
وجوده واتصافها بالكمال وتنزهه عن النقصان ووجوب الشكر وحرمة الكفران والثواب على الطاعات
والعقاب على المعاصي دون الاحكام الشرعية الفرعية التي هي معرضة بصدد النسخ والتغيير وعن
الثانية بقوله تعالى وقوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح انما شبه الوحي بالوحي لا الموحى اليه بالحكم
الموحى اليه وعن الثالثة بقوله وقوله تعالى يحكم بها النبيون ليس المراد به ان من حكم كل الانبياء ما في
التوراة بل يريد يحكم بعضها النبيون اذ جميع الانبياء لم يحكموا بالجميع قطعا وذلك البعض ما ثبت
فيه الانبياء من التوحيد ونحوه كما من اشتمالها على ذلك ويريد لبعض النبيين وهم لا يدل على دخول نبينا
فيه والجواب عن الرابع بالحمل على الاصول ايضا بدليل قوله عقيب ذلك وما كان من المشركين لان شريعة ابراهيم
قد كانت منسوخة فكيف يؤمر بها وعن الخامسة انها تدل على انه تعالى وصى نبينا عليه السلام بما وصى به نوحا والنبيين
من امرهم باقامة الدين وعدم التفرقة فيه وبعد ذلك من كلمات العقايد بدليل عطف قوله تعالى ان اقيموا الدين
ولا تتفرقوا فيه الاية والله اعلم **الفصل السابع** من مقاصد الكتاب في النسخ والمقصود منه بيان
الناسخ والمنسوخ وتحقيقها يتوقف على معنى النسخ لغة وشرعا وعلى بيان احكامه واقسامه وجهه
باعتبار ذلك مباحث **الاول** في تعريف النسخ لغة لتعيين الابطال وهو الازالة والاعلام يقال نسخت

الشمس الظل ونسخت الريح اثار القوم اي ازالته والثاني النقل يقال نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه
الى الاخر ومنه المناسخات في المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث اخر والتناسخ في الارواح
لانه انتقال لها الى بدن اخر ثم ذهب القفال واكثر الحنفية الى انه حقيقة في النقل لاستعماله فيه والاصل
الحقيقة فلا يكون حقيقة في الازالة والاعلام دفعا للاشتراك المرجوح بالنسبة الى المجاز وذهب البعض
الى عكس ذلك مثل ذلك وذهب القاضي والقفال الى الاشتراك اللفظي والحق عند المصنف هنا وفيه مذهب
البعض تسمية اللازم باسم الملزوم اذ في النقل ازالة عن موضعه الاول وهو المنقول فهو الاثر الذي
واحتج عليه بان النقل اخص من الاعلام لانه يكون فيه حيث تعدم صفة وتوجد اخرى بكلا وجه حال
العلم من غير عكس لان مطلق العلم اعم من عدم يحصل عقيبه شيء اخر فيراد اللفظ بين العام والخاص
كان جعله حقيقة في العام اولى لما تقرر في باب اللغات قال بعض الافاضل في بيان ذلك لان النقل
اعلام مشروط بسبق الوجود بخلاف الاعلام المطلق وفي الكلام نظر اما اولا فلان الاعلام فلانه لا يلزم
من كون العلم المطلق غير مستلزم لحصول شيء عقيبه شيء في الاعلام كذلك كان مشروطا بسبق
الوجود والنزاع في ان الشخص النسخ الاعلام لا انه العلم واما ثانيا فلان الفاضل قال النقل غير
مشروط بسبق الوجود كما في النقل من العدم الى الوجود لان الاعلام مشروط بالبتة والا لما تعارض
بين الاعلام نقل من الوجود الى العدم فهو نقل خاص اذ النقل فلا يكون من العدم ومن حاله موجودة
الى موجود اخر كالنسخ حقيقة فيه قال البدخشي الحق ان النسخ اعلام صفة واثبات اخرى
عقيبها لان الفعل له الا انتقال الذي هو اعدام صفة وثبوت اخرى عقيبها وللاخفاء في استلزام
مطلق الاعلام من غير عكس وهذا هو مراد الاثري وان بين الاستلزام في صورة العدم انتهى وحاصله
ان الامام تساهل في العبارة واطلق لفظ العدم واراد به الاعلام وذلك ضعيف ان الازالة اعلام
مطلق والنقل اعلام خاص لانه اعلام يتعقبه حصول شيء لا انه يتعقب حصول شيء ولا يخفى
ان الثاني اخص وبعض التقريب انه النقل وعرفا رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر عنه اي لو
وجه لولاه اي لولا الدليل لكان ذلك الحكم ثابتا فالحكم كالجنس تناول الوجودي كالوجوب والندب
والعدمي كالتحريم والكراهة وخرج بالشرعي الذي قيد به الحكم الشرعي المبتدأ الرافع لحكم عقلي
كالاباحة الثابتة بحكم الاصل فانها وان كانت مرفوعة بدليل شرعي لكنها ليست بحكم شرعي ثم رفعها
لا يسمى نسخا كما ان النسخ غير ما استفيد من خطاب الشرع بالمنطوق اذ بالمفهوم الصبغ والفحوى
وما استفيد من الفعل والذي هو فعل الدليل من الحجج كجواز سقطت رجلاه من غسلهما

والثاني

لارتفاع الحكم بدليل العقل لا بدليل شرعي وان كان الحكم المرتفع شرعيا وخرج بالمتراخي الاستثناء
والصفة والغاية وبقوله على وجه لولاه لكان ثابتا بخبر نحو انه تعالى مثل ثم لو ما صوموا به كانوا قال
صوموا يوم الجمعة ثم قال بعد صوموا يوم الجمعة لا تصوموا يوم الجمعة كان الاول وان كان حكما شرعيا
والثاني كذلك متراخ عنه حكم لكنه ليس نسخا وخرج بهذا القيد لانه لو لم يكن هذا النهي لم يكن
حكم الامر ثابتا لان مقتضاه صيام يوم الجمعة لا صيام كل جمعة اذ الامر لا يدل على التكرار
وهنا ابحاث الاول اي الاستثناء والشرط والصفة والغاية خارجة بقيد الرفع لان الحكم
فيها لم يثبت باول الكلام لان الحكم انما يثبت بعد تمام الكلام وكان الخطاب الثاني دافعا لثبوت الحكم
فيما وراء المذكور مثلا لا رافعا لما هو ثابت وهو اولى واظهر من اخراجها بقيد التراخي الذي اعم
من التراخي مع ان الكلام للتعريف الخاص فتم والثاني قوله على وجه لولاه لكان ثابتا الا حتى ابطال
الرفع لا يبقى الاكل وهكذا ذكره من اعتبار البيضاوي رفع حكم شرعي اذ الامر لا يدل على التكرار الثالث قوله
ويخرج الحجر لارتفاع الحكم بدليل العقل لا يصلح … ذهبت التخصيص بالعقل ثم جواز النسخ به ايضا
حيث قال ويبطل القياس بقطع اليد فان … منسوخ عنه عقلا وانما التعليل عدم خروجه فان
دلالة العقل لا تمنع من دلالة الشرع عليه وهو كاف في قوله ثم لا يكلف الله نفسا الا وسعها نفي موجب
لان الاية بيان ان العقل لا يمنع … لعدم قابليته محمل ويمكن الجواب عن الاول بان دلالة
الرفع على ما ذكر التمام ولا قدح بالتصريح بما علم التزاما في التعريف اذ رفع التوهم مما يقصد في الحدود
وعن الثالث بان المراد من النسخ الجائز بالعقل العقل المنفي اعني الازالة في الجملة دون الاصطلاحي
تامل ومعلوم ان النسخ رفع اي رفع حكم بعد ثبوته يعني انه لولا طريان الناسخ له لبقي او بيان
انتهاء امد الحكم يعني ان هذا الخطاب الاول انتهى لذاته في ذلك الوقت وحصل بعده حكم اخر الى نفي
ابو بكر على الاول اي هو رفع لانه قد عرف النسخ برفع الحكم لتعلق الخطاب بالفعل فلا يتعلق به اي
ذلك التعلق لذاته والاستحالة وجوده ورفع فلا بد من معدم فالمعدم هو الناسخ وابو
اسحق ايضا على الثاني واحتج ببطلان مذهب الاول بقوله اذ ليس انتفاء الحكم الباقي بطريان الحكم
الحادث اولى من العكس اي بانتفاء الحادث بالباقي وتوضيح ذلك ان الحكم الحادث الرافع للحكم الباقي
ضدان لا يبقى بعضهما فلا يعتبر لامتناع اجتماعهما ولا ترجيح لاحدهما في القوة فلا يكون رفع الحادث
للباقي اولى من رفع الباقي للحادث ومنع من الثبوت للشارع واعترض عليه بانا لا نسلم
بل الطاري اولى من الباقي لان الطاري متعلق السبب والباقي منقطع السبب كما ثبت من ان الباقي

حكم

منقطع عن الحادث

اكثر افرادهم

منقطع عن الحادث والاثر يحتاج الى محل ومتعلق السبب اقوى من منقطعه ولان الطاري جائز ان يكون
الباقي من جهة عليه لكونه ثابتا واجاب عن الاول بقوله تكون الطاري متعلق السبب شرط في نفيه انما
الا الطاري متعلق السبب فكل الباقي اذ العلة الموجبة للوجود هي الامكان كما حقق في محله وهو وصف لهما
وايضا الباقي لما كان محصلا له حال البقاء يبقى الوجود امر زائد على ما كان حاصلا حالة الحدوث
ولا لكان الاول كان ذلك الزائد حادثا في الحقيقة وكذا النسخ الطاري في القوة وان
لم يحصل كانت في حالة البقاء … تقوى الحادث كما قال … وفيه نظر لجواز ان يكون الزائد
هو الضعيف فلا يقاوم الحادث وعن الثاني بقوله … ان كونه الطاري يبطل بامتناع اجتماع
الامثال والثاني من الوجوه بقوله ولان الحكم حكم انه خطابه وخطابه تم كلامه وهو ازلي كلامه تعالى
تعالى قديم فلا يعتمد عليه والثالث منها بقوله ولانه ثم ان علم الدوام اي دوام الحكم فلا نسخ
لاستحالة انقلاب علمه جهلا والا اي وان لم يكن علم الدوام انتفى الحكم لذاته لا لطريان الضد
وهو المطلوب والجواب عن الاول في الوجوه بانا لا نسلم انه دافع فانه يجب ان يكون الطاري
اقوى الباقي من حيث علم السببية بسبب الاولوية وابطال سبب … ولا يستلزم ابطال سبب مطلقا
الثاني بان الخطاب عندنا حادث للدلالة القاطعة كما هو مبين في الكلام فليس هو نفس الحكم بل
دليل عليه ويعلم بانه على ذلك التقدير … لا ينفك انتفاؤه اصل الوجوب مثلا مع دوام
الوجوب وعدم دوامه هو رفعه وتبدله بالرفع معنى وانكره لفظا وهو تناقض وعن الثالث
انه تعالى علم انقطاعه ولكن لا يلزم من ذلك انتفاء الحكم وانقطاعه لذاته بل جاز ان تعلق علمه بانقطاعه
بغيره بالناسخ واذا علم رفعه بالناسخ لم يقع تعليل زواله بالناسخ كما انه تعالى علم بوجود العالم
وقت وجوده فوجب وجوده ولم يلزم الوجوب في احدهما انقلابه الى الوجود بل الحقيقة اذا علم
بانه يوجد في ذلك الوقت وذلك الوجود

البحث الثاني

النسخ جائز عقلا خلافا لليهود
غير العيسوية وواقع سمعا خلافا لابي مسلم الاصفهاني من المسلمين وطائفة من اليهود فانهم قائلون
بجوازه عقلا لكنه لم يقع ونقل عن بعض اليهود جوازه عقلا ووقوعه سمعا وهو الحق اما الاول فلان
حكمة الله تعالى في الاحكام تتبع مصالح العباد واغراضهم واغراضهم تختلف بحسب الازمان والاشخاص وجوبا
او تفضلا على اختلاف المذهبين فجاز النسخ لاحتمال ان كان استعمال الفعل على مصلحة في وقت دون
وقت اخر مما امر به في الوقت الاول ونهي عنه في الثاني هذا على راينا واما على راي الاشاعرة
من ان افعاله لا تتبع المصالح فظ لانه تعالى يفعل ما يشاء فله ان ينفي الاحكام من غير غرض كيف شاء

العلم بصحة

وأما الثاني فاليه أشار بقوله وللقطع بثبوت نبوة نبينا محمد عم لقيام البراهين القاطعة من غير
النسخ كما ذكر في الكلام وهو ملزوم لنسخ الشرائع لاستحالة شريعته على أحكام مخالفة
لأحكام الشرائع السابقة وهذا لا يخفى على أحد والاجماع بالجر عطفا على القطع أي وللاجماع من الأمة
على أن شريعته عم ناسخة لما تقدم من الشرائع كما في التوجه إلى بيت المقدس فإنه منسوخ بالتوجه
إلى الكعبة والاجماع حجة لثبوت نبوته المتواتر بالبراهين وما ذكرنا في تقرير الجواب هو الموافق لكلام
القوم والشارح وإن كان كلام الشارح أن قوله وللقطع مع قوله والاجماع دليل واحد على المدعى
واحتجاج بالرفع مبتدأ خبره قوله ضعيف أي واحتجاج المانعين من اليهود بأن موسى عم أخبر أن
دوام شريعته يبطل النسخ لأنه لو صح معه لم يمكن كذبه والآتي قال لم يبين الدوام اقتضى الفعل
مع أنه لم يبين انقطاعه أي انقطاع شريعته وذلك لما تقدم من أن الأمر لا يدل على التكرار وهو
بط إجماعا للقطع بعدم الاكتفاء بالمرة في شريعته عم ووجب نقل المدة التي تنقطع عنها شريعته
متواترا أن بين انقطاعه لأنه مما تتوفر الدواعي على نقله وسائر ما ينقل متواترا علم انتفائه وأيضا
من شرائط النسخ ألا يكون المنسوخ موقتا بغاية كما سيجيء فلم يبق إلا أنه بين دوام شريعته وهو المط
واحتجاجهم بقوله أي بقول موسى تمسكوا بالسبت أبدا ولا بد عبارة عما لا يتناهى في جانب المستقبل
وتخييل الشنعة فلو جاز نسخ شريعة موسى لبطل قوله والتالي باطل لكونه متواترا سندا ونقل
معناه صحيح فلا يمكن بطلانه ثم احتجاجهم بأن الفعل المأمور به شرعا إن كان حسنا امتنع النهي
عنه لأن النهي الشرعي ملزوم لقبحه وإن كان قبيحا بعد فيمتنع الأمر به وهو خلاف المفروض ضعيف
أما الأول فلأنا نختار أن موسى عم بين انقطاع شريعته وقولكم يجب نقل المدة قلنا لا نم لاحتمال
ذكر المدة إجمالا ولم ينقل الانقطاع تواتر اليهود حيث استأصلهم بخت نصر البابلي الآمر بقتلهم
وهو لا يبلغ حد التواتر ولا الآحاد المعتبر شرعا ولا يخفى عليك أنه لو أبدل الواو بالفاء كان
الحق ليكون ما بعدها جوابا برأسه ويكون المعنى بجواز أنه بين إجمالا لا تفصيلا ولم ينقله أهل
التواتر لإجمالهم ظاهرا ولا تتوفر على نقله الدواعي ولا ينافي النسخ اليه ولم ينقل لانقطاعهم وأشار
إلى الجواب الثاني بقوله وقول موسى عم لو سلم أنه قوله لكن لا يجب ترتيب يراد بها الزمان المتطاول
كما جاء في التوراة يستخدم العبد ست سنين ثم يعتق في السابعة فإن أبى أي أبا العبد العتق
فلتثقب أذنه ويستخدم أبدا وفي موضع آخر منها يستخدم خمسين سنة ثم يعتق فإن كان المراد
بالأبد الأبد الحقيقي للتعارض … مطلقا وإن كان حقيقة لزم كذب قوله وهو باطل وأشار بقوله ولا بد لم

ويكون م

ان هذا الحمل

حسنا

ان هذا الحمل غير صحيح بل دليل أنه من الموضوع المختلفة وإلى الجواب الثالث بقوله وكون الفعل
أو قبيحا فلمختلف باختلاف الأزمان والأحوال المتجددة لجواز كون الفعل والتعليم مصلحة في زمان
أو لجنس فعل واحد لشخص ويقبح لآخر ويحسن في وقت ويقبح في آخر ولو بالنسبة إلى شخص
واحد كشرب دواء مبرد فإنه مصلحة لشخص في وقت ومفسدة لآخر في آخر فإن قلت يلزم البداء
قلت لا نم وإنما يلزم لو تجدد ظهوره عم مصلحة لم تكن ظاهرة أما لو تجدد مصلحة لم تكن موجودة
فلم يلزم بداء نعم إذا كان حسن الشيء وقبحه لذاته لا لاشتماله على مفسدة أو مصلحة يقتضي إطلاق حسن
الصدق والعدل وقبح الكذب والظلم فنسخه محال لكن ما يعرض له التغير والنسخ من الشرائع من قبيل القسم
الأول فإن قلت لو كان النسخ وهو رفع الحكم فإما قبل وجود الفعل وهو بط إذ المعدوم لا يصح أن يرفع
أو بعد وجوده وانقضائه وهو بط أيضا إذ لا يتصور رفع ما وجد وانعدم وجوده فيلزم اجتماع
النفي والإثبات فيوجد حين لا يوجد قلنا جاز أنه بطل الرفع حال انقطاعه الحاصل بعد النسخ
لو جوبها بإجماع العلماء وعلى أنه لما ذكر ثم هنا أنما يدل على أن الفعل لا بد يقع وهو غير المتنازع
بل المراد أن الحكم الذي كان متعلقا به قد زال وهو ممكن كما يزول بالموت فإن قلت فيبقى الحكم عند التحقيق
الترتيب قلنا نعم لكن ليس معنى ارتفاعه انعدامه بعينه بل انقطاع تعلقه ولا يمنع ذلك بطلان التحقق
فإن قلت ما بقي في التعلق قلنا معنى ارتفاعه أنه قد وجب التعلق بالفعل الذي في الزمان الأول
ولم يوجد التعلق بالفعل الذي في الزمان الثاني فالرفع وانقطاع الاستمرار الذي كان يتحقق
لولا الناسخ كما ذكر التفتازاني تأمل ومعارض عطف على ضعيف يعني احتجاج اليهود أيضا معارض
بوقوع النسخ عندهم كما في البقرة التي أمرها بذبحها فإنه جعله هو بتكليفهم ثم نسخه وأمر في التوراة
قيل في السفر الثاني منها … كل يوم … زمانا
دائما ثم نسخ عنهم وأعلم أن الحجة الأولى لو تمت لدلت على استحالة نسخ شريعة موسى
خاصة والثانية لو تمت لدلت على امتناع نسخ التعبد بالسبت … وهما لا يوجبان امتناع
النسخ مطلقا وهو المدعى وأنت خبير بأن الحجتين الأوليين لو سلمتا لدلتا على امتناع النسخ شرعا
وأن الثالثة امتناعه عقلا **المبحث الثالث** في القرآن عام ومنسوخ عند جميع المسلمين خلافا لأبي مسلم
بن بحر الأصفهاني منهم والمشهور أنه يجوز … لكن يمنع وقوعه في القرآن وغيره كما سبق والحق الأول
كآية العدة أي عدة الوفاة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم
متاعا إلى الحول غير إخراج ثم نسخ ذلك بقوله تعالى والذين يتوفون … إلى قوله يتربصن بأنفسهن أربعة

وتقديم ابي

اشهر وعشرا فقد نسخ وجوب الاعتداد بالسنة بوجوب اربعة اشهر وعشرا وهما ثابتان بالقران
وكتقديم الصدقة على المناجاة للرسول فانه واجب بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول
فقدموا بين يدي نجويكم صدقة الاية ثم نسخ بقوله ءاشفقتم ان تقدموا بين يدي نجويكم صدقات
فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم وثبات اي وكثبات الواحد للعشرة فانه كان واجبا بقوله
تعالى وان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ بقوله تعالى الان خفف الله عنكم
وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين والقبلة اي وكالقبلة في الصلوة
فانها كانت بيت المقدس ثم نسخت بالتوجه الى الكعبة بقوله تعالى فول وجهك وفيه نظر اذ الاية
تدل على وقوع النسخ في الجملة لا وقوعه في القران اذ هي ناسخة لحكم لم يثبت بالقران فهي دالة
على ان بعض القران ناسخ والمدعى ان بعضه منسوخ ثم قد ذكر هنا القوم في الرد على ابي مسلم
لتسميتهم اليه انكار الوقوع مطلقا لا الوقوع في القران كما ذكره المص وكان المص جرى على طريقتهم
في الرد مع تخصيصه لمذهبه نوع الخلل والامر في ذلك هين واحتجاجه اي احتجاج الاصفهاني
على المنع من كون بعض القران منسوخا بقوله تعالى وانه لكتاب عزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه لا تقتضيه لانه امتناع بطلان القران سابقا ولاحقا فلو جاز النسخ لجاز بطلانه اذ النسخ ابطال
كما سبق واعتذاره عن الحجج المذكورة الدالة على الجواز نفس الادلة ببقاء حكم العدة في الحامل
اذ تعتد الحامل بالحول اذا كان مدة حملها حولا فلم يكن يزول الاعتداد به بالكلية فهو تخصيص لا نسخ
وعن الثانية بان الغرض في تقديم الصدقة التمييز بين المؤمن والمنافق وقد حصل اي التمييز فال
التعبد لان زوال السبب المخصص وهو هنا كون التمييز مطلوبا يوجب زوال الحكم وعن الثالثة بان
حكمه باق اذ لو كانوا ابطالا واعيانا في غاية الجبن والضعف بحيث يعلم نفورهم من قتال
العشر وجب الثبات وعن الرابعة ببقاء الاستقبال لبيت المقدس عند الاشتباه اي
عند اشتباه الكعبة فهو تخصيص لا نسخ وعلى هذه الاعتذارات النسخ ما قيل كيف يتصور
من المسلم انكار النسخ وهو من ضروريات الدين ضرورة نسخ بعض احكام الشرائع السابقة
بشريعتنا بالقول وبعض احكام شريعتنا بعد شريعتنا لان ابا مسلم لم ينكر عدم بقاء
تلك الاحكام وانما ينازع في الانتهاء انقطاع والارتفاع ويزعم ان حقيقة تلك الاحكام
كانت الى ازمنة بعينها وحاصله ان مثل الاحكام المنسوخة بشريعتنا مقيدة في الشرائع
السابقة بظهور هذه الشريعة فانكار كونها منسوخة بمعنى كونها مرتفعة ومنقطعة لا بمعنى الانتهاء

وكذا المنسوخ

بل لا يعلمه

وكذا المنسوخ بشريعتنا مقيد بقيود ما نحله ويرجع النزاع لفظيا هذا اذا لم يقيد به لفظا
الشرع والا لكان تخصيصا وليس ينبغي من المحققين يحكم بالرفع خرق للاجماع
الى كل منها وانما كان باطلا لان المراد بقوله تعالى لا ياتيه الباطل انه لم يتقدمه من كتب الله
ما يبطله ولا ياتيه بعده ما يبطله اذ الضمير في لا ياتيه لمجموع القران فامتنع بطلان المجموع لا
البعض لعدة الى حول بوضع الحمل سواء كان التحمل في سنة او اقل وخصوصية السنة لغو فلا يمكن
بالحول فحيث هو حول فعل السنة عزة ذلك بالكلية وكان الصدقة للتمييز يقتضي كون العمل به باسم
منافقين غير علي فانه لم يتصدق سواه على ما روي وصح واشتهر وهو باطل اتفاقا واعلم
ان صاحب المنهاج تحاشى عن هذا الجواب فوقع في غير الصواب لانه اجاب بان وجوب الصدقة
قد زال كيف كان لزوال سبب او لاعراض واذا ثبت الزوال ثبت النسخ اذ هو انه زوال
وهو مردود اذ زوال الحكم بزوال سببه المخصص ليس نسخا بل النسخ حيث يرفع خطاب دال على
ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب السابق وانتهائه والاستقبال الى بيت المقدس
كغيره من الجهات عند الاشتباه المذكور فالخصوصية التي تعبد بها قد زالت بالكلية اذ التوجه
ليس مقصودا لذاته بل المحقق التوجه الى الكعبة واما بطلان الاعتذار الثالث فهو ثم ود
لما ذكره المص وايضا ولو سلمناه لكن خصوصية العدد قد زالت بالكلية لتحقق الحكم في غيره
كالوزاد الضعفاء على ما تبين بالحال كما ذكره واستدل المص في به على وقوع النسخ بقوله تعالى
ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها قال واجاب ابو مسلم بان النسخ لغة الازالة
والمراد هنا الازالة من اللوح المحفوظ ورد بان الازالة من اللوح لا تختص ببعض القران وهذا
النسخ يختص ببعضه ولانه القران كله خبر في تفاوت فلا يكن المراد بالنسخ الازالة وانما
يتحقق الخيرية بالنسبة الينا فيما يرجع الى الاحكام الموضوعة علينا والمرفوعة عنا من حيث
لا خفية في المشقة او الكثرة في الثواب وقيل عليه انه صدق الشرطية لا تتوقف على وقوع
الطرفين ولا على امكانهما فالاية كما لا تدل على الوقوع ولا على الجواز فلا تدل التمسك بقوله تعالى واذا بدلنا
اية مكان اية وقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وفيه ان الاية الاولى شرطية الا ان
مدخول اذ الشرطية متيقن الوقوع على انه يمكن ان يقال ان المراد بالاية العلامة دون
طائفة من القران يترجم اولها واخرها توقيفا والثانية لا تدل ايضا اذ يجاز ان لا يشاء الله
ثم محو الاحكام قلت لا خفاء في دلالتهما في الجواز اذ لا يجمع ان نبق المستجدل لو شاء يتحقق تأمل

الرابع

استمرار

في شرائط النسخ باعتبار المنسوخ والناسخ وهي اى شرائط باعتبارهما امور اولها الاستمرار اى
الحكم المنسوخ لولا الناسخ فان المنقطع لا ينسخ كالمقيد بمرة واحدة او وقت وثانيها صحة تغيره
كالقيام والقعود الذي يكون كل واحد منهما في حالة واجبا وفي حالة حراما وفي حالة مباحا
كما في حالة الصلوة والخروج منها ووجه التصرف بالجرائ ويكون جهة التصرف كالبيع المحرم وقت النداء
المباح في غيره والنفع اى وكالنفع والضرر فان الشيء قد يكون نافعا في وقت كالاكل عند الجوع و
ضارا في آخر كوقت الشبع لا ما وجب استمراره ولا يصح تغيره اذ لا يتحقق النسخ في حكم واجب استمراره
اما وجوب استمراره لكونه لطفا مطلقا لا يتغير كالمعرفة بالله وبصفاته فان كونها لطفا لا يتغير
او وجوب استمراره لكونه على صفة هو عليها اى هو كان عليها بان يكون عينه ومعناه انه يكون
على صفة تقتضي وجوب الاستمرار لذاتها فكانه قال لا ما وجب استمراره لكونه لطفا يلزمه
صفته اللطف مطلقا او لكونه صفة تقتضي الاستمرار لذاتها كوجوب الانصاف فانه معلل بصفة الانصاف
وقبح الظلم كالخبر والكذب والجهل اى وقبح الجهل فانهما معللان بعدم مطابقتهما للواقع وهي صفة لازمة
لهما **واعلم** ان المراد بالاستمرار هنا عدم تقييده بغاية معلومة والا فلا شك ان الحكم المقيد
بغاية مجهولة مثال نحو ودوموا على الفعل الفلاني الى ان انسخه عنكم يتحقق النسخ فيه كما يصرح به
ولا يخفى عليك انه بما قررناه يندفع مناقشة من قال انه لا فرق بين المعرفة ووجوب الانصاف لان
المعرفة ايضا وجب استمرارها لكونها على صفة هي عليها اعني كونها لطفا فلا يحسن المقابلة على انا
لو سلمنا ان كلا منهما ذو صفة لا نفس الصفة فالفرق حاصل ايضا لان الصفة في احدهما لازمة
له في التعقل بحيث يلزم من تحقق الموصوف تعقلا ادراكها بالاخرى فيمكن ان يراد من قوله هو عليها
اى لازمة لها لا تنفك عنه تعقلا والمعرفة ليست كذلك وثالثها ورابعها ثبوت الحكم المنسوخ
والناسخ بالشرع فزوال حكم العقل كالبراءة الاصلية بالشرع مثل الصلوة وتحريم الخمر وزوال
الحكم الشرعي بالعجز او الموت ليسا بنسخ وخامسها تأخر الناسخ عن المنسوخ والا لكان تخصيصا
ولا دفع او بين وتراخي الناسخ كما عرفت وسادسها عدم توقيت الفعل بغاية معلومة كاتموا الصيام
الى الليل لعدم تويستر بالغاية المجهولة فانه يتحقق النسخ فيه كما مر اعلمه اى على الفعل الى ان
انسخه عنكم وقوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت وقد نسخت بقوله ثم وقد
جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم
وسابعها وقوعه اى وقوع النسخ في الاحكام الشرعية دون اجناس الافعال وصورها فان

الصلوة الى بيت

ربن هنا

وانما ارتفع وجوبها
فان الصلوة الى بيت المقدس وجوبها لم ترتفع بالادلة الشرعية الا كان وقوعها
انا كان
بحث ان **الاول** ان يكون الفعل موقتا بغاية معلومة مع استمرار الحكم بوجوبه لا ينافي تحقق
النسخ في ذلك الحكم مثلا لو قال اتموا الصيام الى الليل ودوموا عليه ما لم ينسخ ثم قال بعده
لا تصوموا كان نسخا لذلك الحكم البتة وقول المص وعدم توقيت الفعل فيما فيه على ما هو ظاهر العبارة
ولو حمل على عدم توقيت عدم الحكم به بغاية معلومة صح الا انه تكرار لاشتراط استمرار الحكم
بما سبق مع ان تمثيله لا ينطبق عليه على ان المثال توقيت الحكم بغاية مجهولة لا الفعل كما هو المذكور
**الثاني** لم يتعرض الشارح لقوله وثبوت المنسوخ اه بوجه وكانه لعدم المعرفة بينه وبين
وقوعه في الاحكام الشرعية والظاهر ان ضمير وقوعه راجع الى النسخ كما ذكرناه فيفهم ان ذلك
شرط لنفس النسخ لا للمنسوخ ولا للناسخ ويلزم منه ان يكون المنسوخ حكما شرعيا فلا تكرار ولو كان
شرطا للمنسوخ لقال وكونه من الاحكام لا وقوعه فيها وبالجملة فعبارة المص هنا فيها تطويل
يشترط في صحة النسخ تناول لفظ المنسوخ للمنسوخ اى الحكم المنسوخ الذي ينفيه الناسخ على نفيه
بعضه ان يكون عاما او وضع له ذلك اللفظ وجزئه او لازما له بل لو علم استمرار الحكم بقرينة خارجية
عن اللفظ جاز للشارع ما علم استمرار الحكم فيه بظاهر الخطاب او علم بقرينة في صحة ورود النسخ عليه
كما انه ان الامر لا يفيد التكرار فلو امر بشيء بالفعل ثم دل دليل شرعي على دوامه في بعض المرات كان
رفعه نسخا انما قام على عدم تناول اللفظ له لكن المعنى قال بعض الافاضل الظاهر في قول
المص للشارع ما علم المخاطب او يعم بما ان او مكان اولانه لا يليق لشارع هنا او هنا بل انما
يليق لشارع هنا او هنا واجيب بان الشارع هنا ليس بالنسبة الى هذين وهما فالمعنى بل الى
ما علم بالخطاب وحده فانه عام بالخطاب ذو ان وهو شارع في صحة ورود النسخ
عليهما وكانه قال للشارع كل ما علم استمرار الحكم فيه سواء كان هذا العلم مستفادا من ظاهر الخطاب
او من القرينة فعلم ان المصنف على هذا المعنى ثم النسخ فلا يكون الا بدليل كما سيجيء فيشترط
فيه وجود لفظا او فعلا او ترك يدل على الزوال اى زوال الحكم المنسوخ فتخصيص المص باللفظ غير جيد
الفعل
فيتحقق الرفع بكل واحد من والترك ايضا وقد يكون اى النسخ الى بدل مضاد للحكم الاول فيكون في
نسخه ثبوت المضاد كنسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة وقد يكون اى النسخ
الى بدل مخالف غير مضاد كنسخ صوم يوم عاشوراء برمضان وكنسخ سائر الحقوق بالزكوة
وشرط وجود ما يدل على زوال الحكم الاول لفظا كان او فعلا او تركا ولا يجب ثبوت ما يخالف

وقته

لعدم التنافي بين الحكمين في الصورة المذكورة

## البحث الخامس

يجوز نسخ الشيء بعد التمكن من فعله وحضور
قبل فعله وكذا بعده اجماعا من مجوزي النسخ لجواز كون الفعل مصلحة في وقت الحال فيأمر به فيه
ومفسدة في المستقبل فينهى عنه بل ذلك واقع فان العاصي والكافر مخاطبان بالناسخ والمنسوخ
على ما سبق ولان الطاعة والمعصية لا يتغير حسن النسخ التابع لتعريف المصالح في المستقبل وعن وجه
نسخه اي نسخ الشيء اي نسخ حكمه قبل حضور وقته المعين لم يمض ما لا يتمكن فيه من اداء
الفعل سواء كان قبل مجيء الوقت او فيه قبل مضي زمان يسع نوع ذلك الفعل مستجمعا للشرائط
فالاول كالو نسخ قبل وقت الظهر صلاته مثلا والثاني كالو نسخ بعد مضي زمان من اول الظهر يسع فيه الركعتان
فقط مثلا وبذلك صرح المص في ثبته حيث قال النسخ قبل حضور وقته او بعضه المعتزلة واصحابنا
وبعض اصحاب ابي حنيفة والكرخي والصيرفي وابي بكر الصيرفي من الشافعية على المنع من ذلك و
اختاره المص خلافا للاشعرية واكثر الشافعية ثنا على المنع انه لو جاز ذلك اي نسخ حكم الشيء
قبل حضور وقته لزم البداء وهو ظهور حال الشيء بعد خفائه على الله تعالى اذ شرط تحقق البداء
اربعة وهو اتحاد الفعل والوقت والوجه والمكلف وهي ثابتة ههنا والبداء محال على الله تعالى لاستحالة
الجهل عليه تعالى وههنا نظر وهو ان الاول ان المراد باتحاد الفعل ان كان اتحاده نوعا وشخصا فانه
استغنى عن ذكر الوقت والا احتيج الى ذكر المكان لان الفعل قد يختلف باختلاف المكان كالزمان
والجواب ان المراد الثاني وذكر الظهور اذ قلما يتغير مقارنة الزمان المكان والعكس في عدمها
فهو شخصا بحيث يسوغ ترك احدهما الاخر الثاني انه يقتضي نسخ الشيء قبل حضور
وقته ولا يكون هناك بداء كما لو قال ان ربع افعل الفعل الفلاني يوم الجمعة دائما ثم قال قبل
حضور الجمعة لا تفعل بعد جمعتين فانه نسخ قبل حضور الوقت ولا يلزم بداء فتأمل ولان الفعل المأمور
به بالنسبة الى ذلك الوقت ان كان حسنا استحال النهي عنه وان كان قبيحا استحال الامر به وكذا ان
خلا عنهما لاستحالة ايجاب ما لا وجه له تقتضي وجوبه وانت خبير بان هذا انما يتاتى على مذهبنا
من القائلين الحسن والقبح العقليين لكنهما قد ثبت بالبراهين القاطعة الواضحة بطلان ما كانوا
الضرب بنا لا يلزم اتحاد المتعلق اي متعلق الامر والنهي لتناول النهي حكما مثل تناول الامر
مثل الحكم الذي تناوله الامر لا نفسه اولا لتناول الامر بالاعتقاد اي اعتقاد وجوب الفعل
او العزم عليه وتناول النهي بالفعل نفسه لا الاعتقاد ولانا نقول المنهي لانه ايهم يسمى كون احدهما
مصلحة في وقت الامر مفسدة فيه اي في ذلك الوقت ولم يكن الامر يتناولها على سبيل البدل لا الجمع

لاستحالة

فرعت

لاستحالة فكما يكون النهي مثبتا ولانهما ايضا كذلك ولامتناع التعيين بينهما يعرف ان المكلف لا يميز بين المثلين
واحد فيستحيل الامر باحدهما معينا والنهي عن الاخر كذلك واما تناول الاعتقاد فليس كذلك لان
لفظ الامر يتناول الفعل اي فعل المأمور به لا الاعتقاد وحكمه فالامر بالصلوة مثلا انما يتناول
فعل الصلوة وتناوله للاعتقاد ووجوبها والعزم عليها خلاف الظاهر … وشرعها من غير مقابل
لاعتقادها فارادته من الخطاب بغير قرينة لا يجوز ولو سلم تناوله للاعتقاد فلا نزاع لنا في
متعلق الامر ومتعلق النهي … والنزاع انما هو فيما اذا اتحد متعلقهما في الاربعة المذكورة احتج
اي القائلون بجواز نسخ الحكم قبل حضور وقته والتمكن من فعله فيه بان امر ابراهيم بالذبح اي
بذبح ولده بدليل قوله تعالى حكاية عن ولده الذبيح يا ابت افعل ما تؤمر وبعد ما قال ابراهيم يا بني
اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى وبدليل قوله تعالى ان هذا لهو البلاء المبين
فلو لم يكن مأمورا به … ما عبد ما نسخ الذبح لم يكن البلاء مبينا اما على الاول فقط واما على الثاني
فلسهولة الامتثال فيه نسخ الامر بالذبح والحال انه لم يفعل اي ابراهيم الذبح للفداء الثابت
بقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم اذ لا احتياج الى الفداء بعد الفعل اذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشيء
في قبول ما يتوجه اليه من المكروه فقد نسخ وجوب الذبح قبل وقت التمكن من فعله اذ لو كان مع حضور
الوقت لكان عاصيا وذلك قبيح على المعصوم وانت خبير بان عدم فعل ابراهيم الذبح من المشهورات
فلا يحتاج الى الاثبات والتعرض لاثباته كانه للتنبيه وكان ان يجعل قوله للفداء دليلا على قوله امر
بالذبح وترك دليل قوله ولم يفعل للشهرة ويؤيده ما سيجيء في الجواب لكن الشارح جعله دليلا
لعدم الفعل فتبعناه ولان السيد قد يأمر عبده بفعل بشرط ان لا ينهاه عنه كقوله صم غدا ان لم انهك
بشرط ان لا ينهاه … فلا يجيء من الشارع والامتثال كون الفعل المأمور به والامر به مصلحة
قبل النسخ فيعصيه ثم تتغير مصلحة الامر به خاصة في وقت اخر وهو يتضمن مصلحة فيعني النهي
عنه ولو بقيت مصلحة الفعل في الحالين والجواب عن الاول انا لا نسلم ان ابراهيم امر بالذبح لقوله نعم
قد صدقت الرؤيا ولو كان ذبح بعض ما امر به لقال قد صدقت بعض الرؤيا ثم امر عقد ما انه
اي مقدمات الذبح من الاضطجاع واخذ المدية وهو اي الامر بالمقدمات مع غلبة ظن الامر به اي بالذبح
بلاء عظيم فلا يرد ما قلتم والفداء عن ظنه الغالب انه يأمر بالذبح لا عن الذبح نفسه سلمنا انه امر
بالذبح لكن لا نسلم نسخه قبل فعله لانه قد ورد انه ذبح لكن انه لم يوصل ما كان يقطعه وهذا فا
لقد صدقت الرؤيا لا يبقى لو كان كذا لم يحتج الى الفداء لان الاحتياج الى البدل انما هو بعد عدم

بعد مضى

المبلّغ لانا نقول الفداء انما هو عن تلف النفس وابطال الحيوة التى تبين عليه ولم يحصل ذلك سلمنا لكنه نسخ الفعل
وقته قولكم لو كان ذلك لعصى قلنا لم لا يجوز ان يكون الوقت موسعا فيحصل التمكن ولا يعصي بالتاخير ثم نسخ
ورد الثانى بان السيد انما حسن منه ذلك الامر لجواز البلاء عليه وظهور معصيته فى المامور به بخلافه
تعالى فانه ممتنع فى حقه لكونه عالما بكل معلوم ورد الثالث بان حسن الامر تابع لحسن الفعل المامور به فان
كان حسنا باقيا كان الامر باقيا قال الرابع وايضا استلزام الامر للفعل مع بقاء مصلحة الفعل
يوجب رفع الامر النهى لا النهي عن الفعل لان فيه تفويتا لتلك المصلحة والصورة المذكورة تقتضى
النهى عما امر به وهذا نقل لان الصورة المذكورة انما تضمنت النهي عن المامور به قبل وجوب نفي ليوجب
تقرير الحجة وقد اجيب بانه اذ ليس فيها تعرض للنهي عن ذلك الفعل اصلا وانت خبير بان كلام الاشعرية
هنا ان الامر موجود قبل الفعل ومعه ثم صار بعد الفعل منافيا لمذهبهم ثم ان الامر انما يتوجه
الى المامور عند مباشرة الفعل المامور به **المبحث الثالث** يجوز نسخ الشيء لا الى بدل اى الى حكم
اخر تكليفيا كان الاخر ام كالاباحة خلافا لبعض لنا الوقوع كاية تقديم الصدقة على المناجاة للرسول
فان الوجوب قد نسخ بلا بدل احتج المانع بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها
فانه يدل على ان النسخ لا يكون الا ببدل خير من المنسوخ او مثله فلا يجوز بلا بدل لانه ليس بخير
بالنسبة الينا واشار الى جوابه بقوله وقوله تعالى نات بخير منها او مثلها لا يدل على مطلوبكم وهو
وجوب البدل لجواز كون العدم اى عدم الحكم الحاصل من النسخ بلا بدل اى حكم اخر متعلق بما تعلق
به المنسوخ اولا خيرا من ثواب الحكم قبل ذلك نسخ اذ فيه الانتقال من العسر الى اليسر لان العدم
شر محض فلا يكون خيرا واية المانع به يجب ان يكون امرا وجوديا محققا والعدم ليس كذلك لانا
نقول الاول مبني على قاعدة الفلاسفة سلمنا لكن المراد خيرية اليسر والسعة الحاصل فى ضمن
العدم والثانى ممنوع بل المانى به اعم من الوجودي كالاباحة التى هى عدم الحرج فى الفعل والترك ولو
سلم فالمانى به فى الحقيقة هو التيسير والتسهيل وان المراد بخير منها فى اللفظ فالمعنى نات بلفظ خير
منها لا بحكم خير من حكمها اذ هو المفهوم منها اى فى لفظ الاية وليس الخلاف فى اللفظ انما الخلاف فى الحكم
ولا دلالة عليه فى الاية احتمل ما فى الثواب او مثلها ولا يلزم منه الاتيان بحكم اخر متعلق بالفعل
الذى تعلق به الحكم المنسوخ سلمنا الحكم لكنه عام يقبل التخصيص ولعله خص بما نسخ لا الى بدل كما
اجيب بان الاية لو سلم دلالتها فانما تدل على عدم الوقوع لا على عدم الجواز وهو المتنازع فيه وذلك
وكذا يجوز النسخ اى نسخ الشىء الى حكم اثقل منه خلافا لقوم لنا الوقوع لنا اية كما فى تعيين

الوقوع

الصوم اى صوم

وكان في الحبس

في الصوم اى صوم شهر رمضان الناسخ للتخيير بينه وبين الفدية بالمال كما كان فى ابتداء الاسلام
فى البيوت فان كان الواجب على الزانى وهو منسوخ بالجلد والرجم وانه اثقل وصوم يوم
عاشوراء بصوم شهر رمضان ولا شك ان صوم شهر اثقل من صوم يوم واحد او شرع قالوا قال الله
تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والخير الاخف والمثل المساوى فى الاشق ليس بخير
ولا مثل وجوابه المنع من كون الخير والمثل فى الاية كما ذكرتم بل المراد بالخير فيها الاكثر ثوابا والانفع
الاكثر ثوابا لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها وقوله عليه السلام ثوابك على قدر نصبك وكذا المراد بالمثل المساوى
فيه وقد علمت انه يجوز فى ذلك من الوجوه ويجوز نسخ التلاوة اى تلاوة بعض القران دون الحكم وبالعكس
اى نسخ الحكم دونها كما يجوز نسخهما معا اتفاقا بين مجوزى النسخ لانهما اى التلاوة والحكم عبادتان
اى كل واحد منهما عبادة مستقلة لان تلاوة الاية حكم من احكامها بمجرده موجبا للثواب وما دل
عليه منها ولا تلازم بينهما فيجوز نسخهما ونسخ احدهما كسائر الاحكام وقد وجد كل منهما فالثانى
وهو نسخ الحكم دونها فى الاعتداد المتوفى عنها زوجها بالحول الثابت بقوله تعالى متاعا الى الحول
فانه مثبت فى المصاحف متلو فى الصلوة وقد نسخ حكمه باربعة اشهر وعشر كما مر والاول
هو نسخها دونه وجد فى الرجم للشيخ اذا زنيا فانه ثابت مع نسخ تلاوة ما روى انه كان
فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والوجدان دليل الجواز وقد منع
المعتزلة منهما محتجين بان التلاوة مع الحكم كالعلم مع العالمية فى ان الثانى لا يتحقق بدون الاول
لا انفكاك هنا فكذلك هناك وجوابه منع ثبوت العالمية فانه فرع ثبوت الاحوال وانه عندنا باطل وثبوت
العالمية امر وراء قيام العلم بالذات كما قال الفضلاء وترديد بان الظاهر ان مرادهم من الاستدلال ان
الدلالة تقتضي عدم انفكاك كل من الدال والمدلول عن الاخر وذكر العلم مع العالمية مجرد تمثيل وتشبيه
فلا يقدح القدح فيه فى صحة الدليل ولو سلم فالتمثيل على زعمهم على انه لو ابدل بالعالمية فيما
العلم لم يتكرر فالاولى فى الجواب الفرق بين الدلالة العقلية والدلالة الوضعية ففى الثانية يمكن تخلف
المدلول عن الدال دون الاولى اى يجب الحال وان كان لا يمكن التخلف يجب الفهم فيهما معا
ثم يجوز بقاء التلاوة دون الحكم دائما وبقاء الحكم دون التلاوة فقط اذ لا يلزم من عدم الدليل الخاص
عدم المدلول اذ العلم ثبت عنه بالاخر [illegible] بقاء التلاوة مع نسخ الحكم يوهم بقاءه
يؤدي الى الجهل وبقاء الحكم مع نسخ التلاوة يوهم زواله فتكون الاية وسيلة الى معرفته فارتفاعها يوهم
ارتفاعه وهو جهل وجوابه ان الوهم انما يتحقق مع عدم قيام الدليل على النسخ اما قيام دليل فلا

ابدا وتابيده

وكذا يجوز نسخ الحكم المقيد بالتأبيد لتابيد اى المشتمل ذكره على تقييد تابيد الواجب مثل ان يقول صوموا

الوجوب اذا لم يكن التابيد نصا ظاهرا مثل الصوم واجب في الايام والازمان وان كان التابيد حالا كونه

قيدا للوجوب نصا مثل ان يقول الصوم واجب مستمر ابدا فالظاهر الاتفاق على عدم جواز نسخه واما

الخلاف في الاول فالاكثر على جوازه لانه اى قيد التابيد كالعموم القابل للتخصيص في كون كل منهما مستغرقا

الجزئيات المندرجة تحته فان التابيد يقتضي استغراق الازمنة المستقبلة كما ان لفظ العموم يقتضي استغراق

الاشخاص المندرجة تحته فكما جاز اخراج بعض الاشخاص عن العموم بلفظ يدل على التخصيص كذا يجوز اخراج

بعض الازمنة بلفظ يدل على النسخ والجامع هو الحكمة الداعية الى جواز التخصيص ولان شرط النسخ الدوام بمعنى

شرط النسخ ان يرد على حكم يثبت بلفظ يفيد الاستمرار والدوام لولا الناسخ فان المطلق والمقيد بغاية

معينة لا ينسخان ولا تعاند بين الشيء وشرطه احتج المانع بانه تقييده بالتابيد هاهنا والتنصيص على

المامور به في كل وقت من الاوقات ونسخ هذا ممتنع فكذا ذلك وجوابه منع المساواة فان الاول يقبل التخصيص

بالاستثناء وغيره والثاني ليس كذلك وقد سبق مثل هذا فتذكر واعلم ان النسخ كما يكون في الامر يكون

في الخبر وله صورتان احدهما نسخ مدلوله وثانيهما ايقاع نسخ الخبر بان يكلف الشارع احدا بان يخبر بشيء

من عقلي او عادي او شرعي واشار الى الاول بقوله والجمهور امتنع تغير خبره اى مدلوله كحدوث العالم

ووجوب الباري تم امتنع نسخه اى نسخ خبره اتفاقا والا اى وان لم يمتنع تغير خبره كايمان زيد

وكفره جاز نسخه سواء كان ماضيا مثل عمرت نوحا الف سنة ثم يقول بعد ذلك انه انما عمر

الف سنة الا خمسين عاما كما قيل عليه انما يلزم الكذب والبداء وكلاهما على الله تعالى محال واشار الى الجواب

بقوله والكذب غير لازم لان الناسخ دل على ان المراد البعض اى بعض الالف كما دل النص الناسخ للامر

على ان المراد بالامر البعض والى هذا اشار عليه الاخبار اذا كان متكررا والمخبر عام فيه امكن ان يكون

الناسخ مبينا للاخراج بعض ما تناوله اللفظ وان المراد بعض ذلك المذكور وقد امتنع النسخ في مثل

هلك الله عادا ثم اهلكهم لانه كذب لا اتحاد الخبر عنه اذ اهلاك عاد غير متكرر لا سيما الخلاف

في اهلاكهم وقوله اهلك الله عادا ثم انا ابقيناه المرة الواحدة فالاخبار بعدم اهلاكهم يرفع تلك المرة فيكون

كذبا كما قال المص في تبيه ولا يخفى عليك ان الاول التخصيص ولا خلاف في جوازه فليس من النسخ ماضيا ومستقبلا

مثل ان يخبر الله تعالى بان يعذب العصاة ابدا فيجيء بعد انه ان بين لنا بانه اراد التابيد الف سنة

انما مع الاستمرار بذلك في ابتداء الخطاب عند ابي الحسين ومعظم عند ابن ودعهم من فرق بين

كونه ماضيا ومستقبلا وحالا فمنع في الماضي اذ هو قد وقع وانقضى فلا يحتاج الى الدائم واجاز

في المستقبل

بعد ما ورد

في المستقبل والحال وذلك الحق الاطلاق واستدل على الجواز بانه لو قال لا اعاقبن الزاني ابدا ثم قال

سنة ولم يكن تم لا يلزم منه محال ونحوه والظاهر ان مثل هذا تخصيص الخ لا ناسخ واستدل ايضا بانه

اذا قال انتم ما مورون بصوم رمضان ثم قال لا تصوموا رمضان جاز اتفاقا واجيب بانه

نسخ لوجوبه لا لمدلول الخبر وهو وقوع الامر وتحقيقه انه لا يسبق منه امر بالصوم فهذا اخبار

عنه فالنسخ انما هو لذلك الامر والا لم يسبق امر فهذا تعبير عن الامر بصورة الخبر وليس اخبارا

احتج المانع بانه يوهم البداء فما هو جوابكم فهو جوابنا والحق في الجواب ان اى لما لم يمكن دلالة

الامر والخبر قطعية فبورود النسخ علم انه لم يرد المنسوخ لا يقال انما يتم ذلك وقد يجب ان القطع

القطع والا لارتفع الوثوق عن اخباره تعالى وارامره لانا نقول انا لا نسلم ان كل امر وخبر من الشارع يجب

ان يراد به قطع الاحتمال اصلا ورأسا على ما يناسب معنى اليقين ولم لا ارتفاع الوثوق وبانتفاء

القطع بهذا المعنى اذ يكفيه علم الطمأنينة وان اراد قطع الاحتمال الناشئ عن دليل على ما هو معنى علم

الطمأنينة فلا ينافي ورود الناسخ لبيان انه لم يرد المنسوخ واشار الى الثاني بقوله ويجوز نسخ

الاخبار عن الشيء بانه لا استبعاد ان يزيل الله عنا التكليف بالاخبار عن الشيء سواء كان عقليا

او عاديا او شرعيا كوجود الباري وتصديق النار وايمان زيد حتى الخبر التوحيد والخلاف في ذلك لانه

حكم شرعي فجاز اختلافه باختلاف الاوقات فيه بان يكون في بعضها مصلحة وفي بعضها مفسدة وذلك كما منع

الجنب قراءة بعض القرآن مع نقل الحديث المشتمل عليها وسبب لا يمنع من زوال النقية بالاخبار به

اذا استمر اى الاخبار به على ما هو عليه ولا يجوز نسخه اى نسخ التكليف بالاخبار عن الشيء بالتكليف

بالاخبار بنقيضه اى نقيض ذلك الشيء مع تحقق امتناع تغيره كما اذا تبدل

بالاخبار عن الشيء بالتكليف بالاخبار بنقيضه والتكليف به فيبدو اجازة المشيئة

احد بان العالم حادث ثم قال اخبر بانه قديم لان احدهما كذب والتكليف به قبيح فان قيل اما ما يتبع

بناء على اصلهم من قبح العقل فجاز ان يكلفنا الله تعالى بالاخبار بنقيض الحق فان قيل انما يتبع

فانه يجوز ان يامر بالاخبار بنفي ما امرنا من قبل ان نخبر به مثلا ان يدعى بالاخبار بكفر زيد

ثم يامر بالاخبار عن ايمانه قال في هذا الاطلاق نظر والصواب تقييده بانه لا يتضمن الكذب

لاجتماع شرائط التناقض فيه والعلم الذي على وجوبه لكونه مصلحة لا تتغير بتغير الازمان

والمكلفين في الاصول كالمعرفة اى كوجوب معرفة الله تعالى وصفاته فانه لا يجوز نسخه لانه في نسخه

تفويتا لتلك المصلحة ويجوز في فروع اى في غير الذي على وجوبه لكونه مصلحة لازمة اذا

اشتمل على وجه قبح او اذا خلا عن المصلحة الباعثة على ايجابه كالعلم بالكتب المنسوخة وتفاصيل

احكام الشرائع المتقدمة **البحث السابع** في بيان اقسام الناسخ والمنسوخ وهي تسعة لان كلا منهما
اما ان يكون كتابا او سنة متواترة او خبرا واحدا والثلاثة في مثلها تسعة وانما اشار اليها بقوله
يجوز نسخ الكتاب بمثله اجماعا من القائلين بوقوع النسخ فيه كاية العدة ويجوز نسخه بالسنة
المتواترة عند الاكثر لانهما اي الكتاب والخبر المتواتر قطعيان تعارضا ولا يجوز العمل بهما لما فيه
من الجمع بين النقيضين ولا اهمالهما لان المانع من العمل بكل منهما انما هو العمل بالاخر فاذا زال المانع تم
العمل بهما حال عدم العمل بهما وهو محال ولا يجوز العمل بالمتقدم لاستلزام الغاء المتأخر بالكلية
فتعين اعمال المتأخر لانه من الجمع بين الدليلين المتعارضين ولو بوجه وقد عرفت ان الجمع ولو بوجه
اولى من الاهمال احتج الشافعي على المنع بقوله تعالى نات بخير منها او مثلها اسند الاتيان الى نفسه الذي
هو الناسخ اليه ووصفه اي وصف الناسخ للقران بالخيرية او المساواة وانما يتحقق ان لو حمل
بالمثلية والخيرية في القران والمعاضد لا في السنة اما الاول فلانها كلام الرسول فلا يكون
مما اتى به الله واما الثاني فظاهر وفيه نظر لانا لا نسلم دلالة الاية على ان ما ينسخ به القران خير
منه او مثله بل على ان الحكم الناسخ خير للمكلف من المنسوخ وما ثبت من الحكم بالسنة فلا يكون
اصلح بالنسبة الى المكلف او مساويا لما ثبت بالقران وذكر ايضا وبقوله تعالى وانزلنا اليك الذكر
لتبين للناس ما نزل اليهم فانه دل على ان السنة مبينة للكتاب والناسخ رافع ولكن يرى بعض
فلا ينسخ السنة اياه وبقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي نفي جواز التبديل
فينتفي جوازه منه وهو المطلوب والجواب عن الاول انه لا يلزم من الاية ان يكون الاتي به ناسخا
بل اللازم هو انه اذا نسخ اية او انساها فقد اتى باية اخرى يكون العمل بها اكثر ثوابا او
مساويا للاولى في الثواب فجاز ان يكون ما نقلناه اتيان اي الاتيان بالخير او المثل على النسخ فانه يقتضي سابقية
النسخ فلو كان النسخ به لزم الدور كذا قال وفيه نظر لان الظاهر من الاية ان المراد بما
ننسخ ما نريد ان ننسخ كما في قوله تعالى فاذا قرأت القران فاستعذ اذا قمتم الى الصلوة على ما قال
بانه من ذلك على تأويل الارادة وحينئذ لا يترتب الاتيان بالنسخ على ارادة النسخ لان ذلك
يقتضي سابقية الارادة فلو كان الاتيان بالنسخ لم يكن في الدور شيء والاولى الاختصار
على المنع السابق ولان السنة منه اي من الله تعالى قال الله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو
الا وحي يوحى فيصح اسناد الاتيان اليه وان كان النسخ بالسنة وعن الثاني ان
النسخ من البيان لانه تخصيص بالازمان فهو بيان مدة العبادة سلمنا لكن لا نسلم الانحصار

السنة في البيان

السنة في البيان فجاز ان يكون بعضها مبينا لبعض القران وبعضها ناسخا لبعضه وان المراد بالبيان
في قوله لتبين للناس التبليغ اليهم والاظهار لهم وهو اعم من التبليغ البيان على التبليغ اولى
من حمله على بيان المجمل لاقتضائه العموم اي شمول المجمل وغيره اذ جميع القران محتاج الى التبليغ
والاظهار وتخصيصه بما تضمنه من المعنى الاصطلاحي لاختصاصه بالمجمل ونحوه فيختص ببعض
القران اذ فيه ما لا يحتاج الى البيان بالمعنى المصطلح وذلك كما لو قيل لاختصاصه بالمتشابه
ليشمل المجمل وما اريد به خلاف الظاهر كان اولى وعن الثالث بان انكار التبديل منه اي من الرسول
لنفسه لا يوجب المنع على انه اي التبديل بوحي من الله تعالى قرانا او سنة بسنة
وقد سبق ان الجميع من الله فلا يكون تبديلا من تلقاء نفسه بل الله هو المبدل واجيب اليه
بانه كذلك في الوحي وعدم تبديل لفظه بان يضع ما لم ينزله مكان ما انزل فلا يدل على المنع
تبديل الحكم ورد بانه لما قال ان اتبع الا ما يوحى الي لا يلائم ذلك لان اتباعه
انما هو في الحكم واما نسخه اي نسخ الكتاب وكذا السنة المتواترة بخبر الواحد فلا يجوز لاجماع
الصحابة على ترك خبر الواحد اذا رفع حكم الكتاب او السنة المتواترة وقال علي لا ندع كتاب ربنا
ولا سنة نبينا بقول اعرابي بوال على عقبيه وقال عمر لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا
بقول امرأة لا ندري صدقت ام كذبت واعترض المص في شرحه على الحديث الاول بان
عليا لم يصف الراوي بما يدل على فسقه وعدم قبول خبر مثل هذا الراوي لا يدل على عدم قبول
العدل الثقة وعلى الثاني على التردد بان كون الخبر امرأة ولا يلزم من ذلك رد مطلق الخبر
هذا وانت خبير بان ظاهر عبارة الكتاب عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد مطلقا ولكن
قد صرح الامام في المحصول بجوازه وقال الا انه لم يقع انه جائز عقلا عند جمهور الاصوليين
القائلين بحجية خبر الواحد وجمع بعض الافاضل بين ظاهر عبارة المص وما ذهب اليه الجمهور
بان من قال بالجواز عقلا بانه لا يمتنع ان يقترن بخبر الواحد قرائن خارجية بحيث
يبلغ حد الجزم فيجوز نسخ المتواتر سنة او كتابا به ومراد المص بامتناعه انه يمتنع
نسخ المتواتر به من حيث انه خبر واحد مع قطع النظر عن القرائن وهذا الجمع لا يخلو من حسن
تامل احتج الظاهرية على جواز نسخ المتواتر كتابا كان او سنة بخبر الواحد بقياس
النسخ على التخصيص كما جاز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد على ما تقدم فليجز
النسخ بالجامع ان فيه جمعا بين الدليلين وفرقنا بان التخصيص تقليل وانه اي خبر الواحد

الثالث

دليل شرعي عارض المتواتر من الكتاب والسنة وهو متأخر عنه فوجب تقديمه عليه كخبر من
الرجعية ولو نوقش اي وقوع نسخ الكتاب والمتواتر من السنة بالآحاد فيكفي جوابا اما الاول
فلانه في تحريم اكل كل ذي ناب الوارد عن الرسول بطريق الآحاد ناسخ لقوله تعالى قل لا اجد في
فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه يدل على ان
غير المستثنيات في الاية ليس بحرام وجميع ذي الناب لم يكن من المستثنيات فدل على جواز نسخ الكتاب
بخبر الواحد ونسخ المتواتر بالآحاد داخل بالجواز وكذا نسخ قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
بلا تنكح اي بقوله عم المنقول بخبر الآحاد لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولان اهل مسجد قبا تبدلوا
بخبر الواحد في نسخ القبلة فانهم سمعوا منادي الرسول عم يقول الا ان القبلة قد حولت استداروا
وتوجهوا ولم ينكر عليهم الرسول عم والثاني ان هذا الخبر ليس من البحث لان الكلام في نسخ الكتاب
لا في نسخ الخبر المتواتر فقط والجواب واجيب عن الاول ان الاجماع من الصحابة فرق بين التخصيص والنسخ
فبطل قياسه عليه ومن فرق بينهما ايضا بان التخصيص بيان وجمع للدليلين والنسخ ابطال ورفع
وفيه تامل لان النسخ بيان كالتخصيص الا ان النسخ نص اللفظ على بعض الاوقات والتخصيص قصر
على بعض الاشخاص فيتساويان وعن الثاني ان المتواتر كتابا كان او سنة مقطوع في متنه بخلاف خبر
الواحد فانه مظنون المتن فلا يساويه فلا يعارضه اذ القاطع لا يعارض المظنون الحقيقي بان
المتواتر وان كان مقطوع المتن لكنه جاز كونه مظنون الدلالة وخبر الواحد جاز ان يكون بالعكس فيتساويان
فيعتبر النسخ به كما يعتبر التخصيص واجيب بان النسخ اقوى من التخصيص فلعل التعادل لا يكفي فيه
فيقال عليه التعادل كاف والا لم يجز نسخ الكتاب بالكتاب واجيب بانه لابد للناسخ من الرجحان
بوجه آخر والا لم يجز النسخ فيقال يجوز ان يكون المرجح وهو وقوعه متأخرا لان النسخ بيان
كالتخصيص الا ان ذلك قصر اللفظ على بعض الاوقات وهذا قصر على بعض الاشخاص كما عرفت
فيتساويان فكما جاز التخصيص به فليجز النسخ به والتحقيق ان المتواتر لما كان متواتر اللفظ
كالكتاب والمتواتر باللفظ من الاخبار كان قطعي المتن والمعنى وان كان متواترا بالمعنى كان قطعي المعنى يعني
ان تحقق الحكم وحدوث تعلقه كان مقطوعا به لفظا كان اذا كان نصا في مدلوله واما اذا كان ظنا فيه
فلا يتحقق قطعية الحكم وعلى كل تقدير فاستمرار الحكم ودوامه لا شك انه مظنون بل قد لا يكون عليه
التواتر كما اذا كان امر العلم دلالته على التكرار لانها والتخصيص والنسخ اذا كان رفعا حقيقيا كما
الظن كان رفعا للدوام تعلق الحكم واستمراره في الحقيقة انما عارض الظني ظني مثله اي ما كان مظنونا

ثم هو قطعي

ثم هو قطعي من حيث الوجود والحدوث والظني لا يعارضه ولا يرفعه اذ لا يمكن رفع ما حدث
بل انما يعارض دوامه وهو ظني فان قيل لو عمل بالخبر الواحد على الدليلين المتواترين
والآحاد لان حكم المتواتر كان ثابتا قبل الناسخ وحكم خبر الآحاد ثبت بعده فتقديم الجمع بينهما
وان كان كل منهما في وقت واحد اذ لم يعمل بخبر الواحد بطل حكمه بالكلية بل يلزم تكذيب الخبر العدل
والجمع ولو بوجه ما اولى من ابطال احدهما بالكلية والاجماع المذكور غير ثابت على وجه كونه
حجة والله اعلم وعن الثالث ان معنى الاية لا اجد الآن فيما حصل من الوحي غير المذكور لانه
للحال وفي تلك الوجدان الى الغاية ذلك الغاية لا يدل على العدم اي عدم الوجدان فيما يقبل
اي في المستقبل بحسب ما يوحى اليه فيه حراما غيرها فلا يكون النهي عن كل ذي ناب نسخا بل غايته
انه يرفع بالخبر عدم التحريم الحاكية عنه الاية بمعنى انه يثبت تعلق خطاب النهي بها وما هو
الا اخبار عن بقاء الاباحة الاصلية الثابتة بالعقل الى حصول الحكم لا ادعاء حتى يلزم نسخ
هذا الاخبار بل انما لزم رفع الاباحة الاصلية الثابتة في الحال او في المستقبل استصحابا فان قلت
فان الخبر قد حرم حلال الاصل ولم يرفع حكما شرعيا ومثله لا يسمى نسخا انما قال قيل
دلت الاية على نفي التحريم الشرعي في الحال فيستلزم الحل والتحليل الشرعي فيثبت الحكم الشرعي
فالناسخ ناسخ للحكم الشرعي قلنا ما لا يتعلق به التحريم الشرعي لا يلزم ان يتعلق به التحليل
الشرعي بمعنى اذن الشرع بحيث يكون مباح الاصل لم يتعلق به التحريم الشرعي ولا التحليل الشرعي
فان قيل قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا يدل على اباحة ذي ناب فالخبر ناسخ له قلنا هو عام
غير مجرى على عمومه وظاهره من جهة تحريم كثير مما في الارض بقواطع مخصصة فجاز ان يبقى الخبر مخصصا
بالاتفاق على ان قوله خلق لكم لا يتعين في الانتفاع بالاكل في جميع الحيوان فيختص بالمستثنيات
اليقين عن الاحتجاج بقوله لا اجد وتوضيحه ان الحكم كان عاما في كل ذي ناب فجاز ان يكون مخصصا
فيقع عاما فيما عداه فلا نسخ بل الحكم والنهي عن اكل كل ذي ناب وعن الرابع ان خبر لا تنكح في القوة
لا نسخا بل هذا اولى لان التخصيص اهون من النسخ تامل وعن الرابع ان اهل قبا جاز ان يكون قد سمعوا منه عم من
والحاصل تخصيص لا ناسخ وعن الخامس ان اهل قبا ... ارتفاع الاصوات في المسجد لغيبتهم منه فافادهم
خبر انه نسخ حكم القبلة الى الكعبة او سمعوا الصياح وارتفاع الاصوات الحالية اليه ولا شك ان نداء
الخبر المحتمل يصير حجة عن خبر الواحد تدليل القطع بانضمام القرائن الحالية قرينة صدقه عادة وجوب
المنادي يقرب من الرسول عادة الاستشهاد في مثل هذه العظيم

نسخ السنة منه بالكتاب لان الاستقبال اى الكعبة الثابت بالكتاب ناسخ للتوجه الى بيت المقدس
الثابت بالسنة وقوله تم فالان باشروهن ناسخ لتحريم المباشرة بالليل على الصايم فى ابتداء
الاسلام ولكن التحريم ثابت فى القران وصوم شهر رمضان الثابت بالقران ناسخ لصوم
يوم عاشورا الثابت بالسنة وفيه نظر لان الامر بصوم شهر رمضان لا ينافى صوم
يوم عاشورا فكيف يكون ناسخا له بل الناسخ ما دل على ارتفاع حكمه سواء عين رمضان البتة
او لا نعم فيه دلالة على القول بالمفهوم وهو ضعيف وصلوة الخوف الثابتة بالقران ناسخة
لتاخيرها حتى ينقضى القتال الثابت بالسنة ولهذا قال عم يوم الخندق وقد فاتت الصلوة حتى ملأ الله
قبورهم نارا واورد ههنا اعتراض عام وهو ان لا نسلم ان النسخ فيما ذكرتم بالقران لجواز ان يثبت
بالسنة ويوافقه القران فان الحكم الموافق لنص لا يجب ان يكون منه او يقال نسخت الادلة ويحتمل
بان تجى بذلك لتضييق باب اثبات النسخ بشى من الادلة ينبغى منها اذ ما من ناسخ الا و
يجوز فيه ان يكون النسخ تقدمه بدليل آخر وما من دليل منسوخ الا ويكون المنسوخ دليلا غيره
يوافقه فى حكمه وانما حكمنا فى الايات التى اعتقد ان النسخ فيها للصلاحية والاقتران لا لقطع الطريق
صالح للارتفاع وقد قارنها الارتفاع فيستحق اليها كالمنظم اليهما قال المص فى وجه
نظر لان الطرق الدالة على معرفة الناسخ والمنسوخ اذا وجدت فى شى حكمنا بتعينها فيه والاستدل
الباب وانما المنع فان ترتفع وجه ما ينافيه من الادلة حكم بانه منسوخ وان استند الحكم الى غيره ورد
الثانى ايضا بان منع التلازم قليل نادر وايضا كان منصبها وايضا كان الاصل عدمه ولو اعتبر مثل
هذا الاحتمال لاختل كثير من الاحكام وهو المكى بعينه فتكون السنة بيانا والكتاب الناسخ بيان فلو
نسخت به كان بيانا لها فيكون كل واحد منهما بيانا للاخر فيلزم توقف كشف معنى كل منهما على الاخر وهو
دور او نقول الاية تدل على ان المبين هو الرسول عم فلا يكون الكتاب مبينا فلا يكون ناسخا للسنة اذ النسخ
بيان هذا وقد علمت ان هذه الاية قد استدل بها الخصم على العكس كما سبق فاستدلاله بها على هذا
المقام يوجب استقامة التناقض ثم لا يخفى عليك ان ما دل عليه الاية من كونه مبينا او سلم
منافاته للنسخ لما عاب ان يكون كلامه ناسخا اصلا الا ما نقله عنه ثم لا يكون ناسخا هذا مع انه
منقوض بما هو متفق عليه من نسخ القران بالقران ونسخ السنة بالسنة بل الحق بانه ههنا اظهر كما ترى
والجواب انه لا يدل على حصر كلامه عم فى البيان يعنى ان الاية انما تدل على كونه مبينا فى الجملة وليس فيها دلالة
على ان كل كلام بيان بالمعنى المصطلح ولان كلامه المنزل محتاجا فكونه مبينا للمنزل لا ينافى كونه

ناسخا ايضا

يستحق

ناسخا ايضا فجاز ان يكون مبينا لما ثبت من الاحكام ناسخا لما ارتفع منها والجواب ايضا ما تقدم
من حمل البيان على التبليغ والاظهار وان الاية انما دلت على انه مبين لما انزل اليه حين نزولها
فلا تدل على كونه مبينا لما سينزل فيما بعد وايضا النسخ بيان ويجوز نسخ السنة المتواترة
بمثلها اتفاقا لانهما دليلان قطعيان فيجب العمل بالمتاخر منهما وكذا يجوز نسخ
الاحاد بمثلها اى بالاحاد وهو واضح كقوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فانه
الخبر عنه ليس منقولا بالتواتر وكذا هذا الخبر وكذا يجوز نسخ خبر الواحد بالتواتر بل هو اولى
وبالعكس اى يجوز نسخ المتواتر بالخبر الواحد عقلا لا سمعا لما تقدم ذكره فى جواز نسخ الكتاب
بخبر الواحد وقد عرفت التفصيل **البحث الثامن** الاجماع لا ينسخ بمعنى انه لا ينسخ الحكم الثابت
بالكتاب والسنة وذلك لان دلالته اى دلالة الاجماع على الحكم متوقفة على وفاة الرسول عم
اذ فى حياته لا ينعقد بدون قوله لانه سيد المؤمنين فان وجد قوله فالدليل
هو النص لا الاجماع لاستقلاله بحجة واذا كان كذلك فلا ينسخ بالكتاب ولا بالسنة لانهما اى
الكتاب والسنة سابقان عليه اى على الاجماع لما عرفت من عدم الانعقاد الا بعد وفاته
ثم والناسخ يجب ان يكون متاخرا فيمتنع بالاطلاق لان اجماعهم على خلافهما اى خلاف الكتاب
والسنة خطاء ولا ينسخ بالاجماع ايضا لان الاجماع الثانى اما ان يكون عن دليل قطعى فيكون
الاول خطاء او لا عنه فيكون الاجماع الثانى خطاء وههنا **ابحاث الاول** لانا نتوقف
حجية الاجماع على وفاة الرسول عم فان الرسول عم اخبر ان امته لا تجتمع على خطاء ولا على ضلال وذلك
لا يتناوله لفظ الامة **الثانى**
لم يتحقق الاجماع من دون الرسول فى زمانه عم على ان لفظ الامة لا يتناوله ولعله ظن **الثالث**
انا لا نلتزم كون الاجماع الاول خطاء لو كان مستند الاجماع الثانى قطعيا مقيدا ولعله
جاز ان يكون الثابت بالاجماع الاول مقيدا الى زمان انقطاع الخلاف ويكون رفع الاخير
بان مثل ذلك لا يكون نسخا اذ الاول منتهى عند حصول تلك الغاية ونفسه هذا وانت خبير بان
الاجماع عند نا عبارة عن قول المعتبرين كما سيجى وقول الاية المعصوم من بعد النبى لا يكون ناسخا لقوله
لعلم الوحى لعدم ما عرفت ولا يمكن ان يبقى الحكم الثابت بقول النبى قطع الحدث والوضع دون الاستمرار
والدوام فلعله ينقطع بعد حين اذا امكن انقطاع دوام الاحكام بعد انقطاع الوحى اذ لا دلالة للاية فى
ذلك نعم لو كان الحكم الثابت بقوله الذى فرض كونه منتهيا مقيدا بكونه الى زمان ظهور قائم
خلافه كقول المعصوم كان جائزا لكنه ليس بنسخ فقد تبرر وكذا لا ينسخ به اى لا ينسخ بالاجماع غيره

لامتناع

من كتاب او سنة او اجماع لامتناع نسخ نصا سواء كان ذلك النص كتابا او سنة كان اي الاجماع خطأ
لانعقاد الاجماع على خلاف النص او نسخ اجماعا لزم تخطئة احدهما قيل لا نسلم ان الاجماع المخالف للنص
خطأ وانما يصح لو لم يكن الاجماع عن نص راجح على النص المنسوخ بالاجماع واجيب بان الناسخ للنص
هو النص لا الاجماع ورد بانه لو تم هذا لم يكن الاجماع حجة في موضع اصلا اذ نقول لو ثبت حكم بالاجماع فلا
بد ان يكون عن مستند فتكون الحجة بالحقيقة ذلك المستند وجوابه انه كثيرا ما ينعقد الاجماع بسبب
مستند ثم يستغنى بالاجماع عن نقل ذلك المستند ثم بعد طول المدة ينسى ذلك المستند بخصوصه
حتى لو استدل على الحكم فانما يستدل بالاجماع المعلوم دون المستند المجهول نعم العلم بان هنا
مستندا على الاجماع حاصل وهذا بخلاف ما نحن فيه لان الاجماع اذا استند الى النص كان ذلك النص
معقودا عليه فالناسخ بالحقيقة هو النص والاجماع كاشف عنه دال عليه فهو دليل الناسخ لا انه هو
الناسخ احتج المخالف بان نسخ الاجماع بالاجماع واقع فيكون جائزا اما الاول فلانه اذا اختلفت الامة
على قولين فهو اتفاق منهم على ان المسئلة اجتهادية ويجوز الاخذ بكليهما وهو اجماع على تخيير العامي في الاخذ
باي القولين شاء ثم انه يجوز اجماعهم على احد القولين كما سيجئ في بحث الاجماع من جواز الاجماع عقيب الخلاف
المستقر فاذا هم اجمعوا على احدهما ابطل الجواز الذي هو مقتضى الاجماع السابق وهو معنى النسخ
واما الثاني فظاهر واشار الى جوابه بقوله والاجماع عقيب الخلاف المستقر ليس هنا ناسخ لتخيير العامي
بالاخذ بايهما شاء بل هو مبين لزوال شرط الاجماع الاول لما سيجئ من ان الاجماع الاول مشروط
ببقاء الخلاف فالاجماع الثاني مبين لزواله وبيانه كونه مرتفعا لارتفاع شرطه لا مبينا في كونه منسوخا
بالثاني ولا يكون الاجماع الثاني ناسخا لان حكم الاجماع الاول ارتفع بارتفاع الخلاف الذي حصل
بالاجماع الثاني فيكون رفعه تبعا لبطلان المرتفع بالمرتفع باقي مرتفع بذلك الشيء وان هذا
وارد في كل حكم منسوخ فانه مشروط بعدم ورود دليل يدل على نقيضه فاذا ثبت الدليل
ارتفع المنسوخ لارتفاع شرطه لا لذلك الدليل فلذا لم يكن ذلك نسخا لم يتحقق نسخ ابدا
كذا قيل واجيب ايضا بالا نسلم الاجماع على جواز الاخذ بكل من القولين اذ كل فرقة تجوز ما تقول
وتنفي الآخر كما سيجئ والقياس لا يكون ناسخا ولا منسوخا لانه ليس بحجة عندنا على ما سيأتي
نعم لو كان منصوص العلة جاز النسخ به ونسخه عند من يقول بحجيته كما نقل [illegible]
واما المفهوم وهو مفهوم الموافقة وهو ان يكون الحكم في الفرع اولى منه في الاصل كتحريم الضرب المستفاد
من تحريم التأفيف فالاتفاق على جواز النسخ به بالاتفاق كما نقله الحم وغيره واستدل عليه

الحم وفيه

كانت

الحم فيه بما حاصله ان دلالته ان كانت لفظية فظاهر لانه كسائر الدلالات اللفظية وان
عقلية فهي يقينية فيجوز النسخ به قال العبري وفيه نظر لان ذلك انما يكون لو كان طريقا شرعيا
لا عقليا قال البعض حشى قوله قد تقرر كون الحجج الشرعية بالادلة وكونها عقلية يعني
انه ليس بمنطوق لا ينافي في ذلك والاخص ان الاولى انه دليل شرعي كالمنطوق فيجوز النسخ به
ما لم يبطل المانع وانما نسخ الفحوى كالضرب مثلا دون الاصل وهو ما لم المفهوم اعني المفهوم
الاصلي المفهوم من الكلام اولا كتحريم التأفيف مثلا الثابت بقوله تعالى ولا تقل لهما اف فيمتنع
والانجاز لا ينقض الغرض من حكم الاصل اذ الغرض من قوله تعالى ولا تقل لهما اف اعظام الوالدين
فرفع تحريم ضربهما ينافي في ذلك وايضا الفحوى لازم للاصل فنسخها يلزم نسخ الاصل اذ نفي
اللازم يستلزم نفي الملزوم وكذا العكس وهو نسخ الاصل دون الفحوى فيمتنع ايضا مثلا
بان ينتفي تحريم التأفيف مع بقاء تحريم الضرب وانما امتنع لان الفحوى تابع لاصله فاذا
ارتفع الاصل ارتفع الفحوى لان بقاء التابع مع ارتفاع المتبوع محال قيل عليه لا نسلم
ان الفحوى تابع للاصل بل تابع لدلالة الاصل وهي باقية وان نسخ الحكم في المتبوع لم يرتفع
المرتفع ليس بمتبوع وذهب البعض الى جواز نسخ كل منهما بدون الآخر واستدلوا عليه
بان دلالة اللفظ على كل منهما نقلا يدل الدلالة على الآخر فيجوز نسخ كل بدون الآخر واجيب
بآباء ذلك وانما يصح لو لم يكن بينهما لزوم واختار ابن الحاجب ان نسخ الفحوى يستلزم
نسخ الاصل من غير عكس لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم من غير عكس وهذا ظا
لكن النزاع في اثبات اللزوم وبينه العضدي بما في غاية نظر الا ان يخص الدعوى فيما
اذا كان مفهوم الموافقة قطعيا تأمل ويجوز نسخهما اي نسخ الفحوى والاصل معا اتفاقا

## البحث التاسع

فيما ظن انه ناسخ وليس بناسخ كذلك اتفقوا ان زيادة عبادة مستقلة
على العبادة سواء كانت من غير جنس المزيد عليه كالصلاة والصوم او من جنسه كانت منه كزيادة
صلاة سادسة على الخمس ليست نسخا اتفاقا الا ما نقل عن العراقيين ان شرع ايجاب صلاة
سادسة خاصة نسخ لان هذه السادسة تخرج الوسطى الثابت كونها كذلك بقوله تعالى حافظوا
على الصلوات والصلاة الوسطى عن كونها وسطى فيكون نسخا كذا قيل وفيه نظر اذ كونها وسطى
ليس من الاحكام الشرعية المعتبر فيها النسخ وعدمه فلا بد من اصلاح وهو انه يلزم من ذلك
نسخ وجوب المحافظة عليها اذ الصفة مثل قولنا اكرم الرجل الطويل الكريم ملحوظ في ايجاب

الاكرام فان انتفت الشق فكذا الكلام في صفة التوسط ووجوب المحافظة ففي هذا الاصلاح
انما يتم لو كان الحكم بوجوب المحافظة لاجل كونها وسطى الصلوات المفروضات فكونها
وسطى الخمس [illegible] لان هذا الوصف لم يزل فلم يزل الحكم المعلق به بل التحقيق ما سيجيء
واعترضهم قاضي القضاة بان ما ذكروه كما يدل على ان زيادة صلاة على الصلوات نسخ كذلك يدل
على ان زيادة عبادة [illegible] على المزيد عليه نسخ ايضا لاقتضائه ان لا تكون الوسطى وسطى
والجزء [illegible] مع انها ليست بنسخ اتفاقا وفيه نظر لان [illegible] الشارع فيه نسخا الاستقلال [illegible] نسخ
وجوب المحافظة المتعلقة بالصلاة الوسطى من حيث انها وسطى ولم يتعلق امرا [illegible] نظر على
العبادة الغير المجانسة الوسطى [illegible] من حيث هو [illegible] فافترقا والتحقيق ان [illegible] ان وصف بها
قد ثبت من غير ملاحظة هذه الصفة تعلقه بقوله حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى [illegible]
لجلالة الصفة [illegible] الزيادة الاهتمام بشانها من حيث هي والصفة لمجرد التعريف والتعيين
دليلها ما دخل في الايجاب [illegible] قولهم اكرم الرجل الكريم اذ لا شك ان الكريم ههنا
ما دخل في الايجاب فانه انتفى [illegible] وقطعا جاب الجابر دي [illegible] وهو ان انتفاء وجوب
المحافظة [illegible] لانتفاء شرطه وهو كونها وسطى [illegible] نسخا [illegible] بالالام
ذلك وانما يتم لو لم يكن انتفاء الشرط بالناسخ مقصودا به انتفاء الحكم وانت خبير
فهذا المنع من محافظة الاداب فقد واما الزيادة على النص في العبادة الواحدة ولا [illegible]
بيانها تقرير مقدمة هي ان زيادة العبادة الغير المستقلة كزيادة ركعة او زيادة شرط على
ثلاثة وجوه احدها ان يكون مع الاول جزء من العبادة وشرط الزيادة في الاولى ولا تعتبر اذا [illegible]
ولم يضم اليها الزيادة كزيادة ركعة في الفجر ثانيهما ان تجعل الزيادة شرطا للاولى ولا تكون جزءا
للعبادة كالطهارة في الطواف وثالثها ان ترفع مفهوم المخالفة [illegible] ايجاب الزكاة
في المعلوفة بعد قوله في الغنم السائمة زكاة فالحنفية على ان الزيادة نسخ في الصورتين
الاوليين وليست نسخا عند الشافعي وفي الثالث كذا عند الحنابلة وكما تقدم هي نسخ في الثالثة
وهي [illegible] ما اذا افادة الزيادة شيئا بنفيه مفهوم النص سواء كان مفهوم الصفة او الشرط
خلاف الاوليين [illegible] قاضي القضاة ان غيرت الزيادة الاصل تغييرا شرعيا حتى صار
وجوده كعدمه [illegible] الزيادة ويلزم المكلف الاستيناف لو فعله على الوجه الذي كان يفعله
قبلها كانت نسخا كزيادة الركعة والا فلا كزيادة التغريب على الجلد واحسن ما قيل هنا عند

هي

يكونان





المص تفصيل ابي الحسين البصري وهو ان البحث هنا اي في الزيادة على النص يتعلق بامور
لا انه لو الزيادة على النص هل تقتضي زوال شيء ام لا لان الحق ذلك انها تقتضي زوال شيء
لا محالة اي الزيادة [illegible] تقتضي زوال [illegible] اذ اثبات اي شيء [illegible] الذي كان قبلها ثابتا
ان هذا الزوال هل يسمى نسخا ام لا والحق ان الزائل ان كان حكما شرعيا وكان المزيل الذي هو الزيادة
شرعيا فهو ان المزيل وهو الزيادة نسخ والا ان لم يكن الزائل حكما شرعيا بان كان حكما عقليا كالبراءة الاصلية او
كان شرعيا ولم تكن الزيادة متراخية فلا اي فلا تكون نسخا قيل هذا الكلام خال عن التحصيل لان كل احد
يعلم ذلك وانما الكلام في اي صورة تقتضي رفع حكم شرعي واي صورة لا تقتضيه وجوابه [illegible]
في التخصيص على هذا القائل [illegible] ما اورده واما [illegible] عليه ذكر الامثلة المختلف فيها وجعل بعضها
من صورة النسخ وبعضها ليس منها كان كلاما مفيدا محصلا [illegible] الثالث هل يجوز اثبات
الزيادة بخبر الواحد والقياس ام لا والحق ان الزائل ان كان حكم العقل جاز اثبات الزيادة
بخبر الواحد والقياس والا اي وان لم يكن الزائل حكم العقل بان كان حكما شرعيا كانت الزيادة نسخا
والا اي فلا يجوز اثباتها بخبر الواحد والقياس لكونها نسخا الا ان يجوز نسخ الحكم الزائل بالقطع
ويكون الحكم المقطوع ثابتا بخبر الواحد اذ ثبت هذه الاصول فزيادة التغريب او جلد عشرين على
ثمانين لا بد ان تنفيهما الثابت عقلا لان ايجاب الثمانين قد [illegible] بنفي الزائد وعلله
اي علم نفيه وهو ثبوت الزيادة فهو اعم منها والعام لا يدل على الخاص وكذا الكلام في التغريب
فالمرفوع بالزيادة هو البراءة الاصلية وهو حكم عقلي فليس زيادة شيء منهما نسخا فيجوز
ثبوته بخبر الواحد وفيه نظر لان تحريم الحد الزائد ليس ثابتا بالاصل بل بدليل شرعي واما
اجزاء الثمانين اي جلد الثمانين وكونها كمال الحد وتعلق رد الشهادة عليها اي على الثمانين فكل
منها تابع لنفي وجوب الزيادة المستفاد من العقل فلا يكون رفعه نسخا كالوزيد على الفرائض
الخمس فريضة فانه لا يكون نسخا [illegible] كانت زيادة الثمانين مثل زيادة الفريضة لتوقف الخمس
عن الشهرة اي صحة التكليف [illegible] وقبول الشهادة على فعله اي فعل الزائد وقد كان الاتيان
بالفرائض الخمس كافيا كما كانت الثمانين كمال الحد وهذا الحكم اعني كون الاتيان كافيا ارتفع بذلك
الزيادة لكنه تابع لنفي وجوب الزيادة المستفاد من العقل فان رفعه ليس بنسخ مع جواز [illegible]
اي جواز اثباته بخبر الواحد وبهذا التقرير اندفع ما ذكر الشارح من النظر هنا وفي [illegible]
تعلق رد الشهادة عليها نظر لان رد الشهادة هو عدم قبولها وهو انما علق في الاية على رمي
المحصنات مع عدم الاتيان باربعة شهداء لا على الثمانين الخ وهو معطوف على قوله ثم فاجلدوهم

على الجناة

المعلق على ذلك الشرط المفقود فيكون هنا ايضا مثله اجزاء لذلك الشرط وتعليقه عليه واما تعليقه

الله هو جلد الثمانين فلا وجه له في الاية الكريمة تامل اما لو قال اي الشارع الثمانون كمال الحد

وكذا لو قال عليهما وحدها يتعلق رد شهادة لم يقبل في الزيادة خبر الواحد ولا القياس

وكانت نسخا لان المزيد عليه متواتر لانه مطلق **واعلم** انه على القول بدلالة المفهوم يكون

ايجاب الثمانين مقتضيا من حيث المفهوم نفي الزايد فاذا قلنا ان مفهوم المتواتر لا يجوز نسخه

بخبر الواحد لم تقبل الزيادة فيه بخبر الواحد ولا تثبت وتقييد الرقبة المامور بعتقها مطلقا بالايمان

ناسخ اي ذلك التقييد عن الاطلاق والمراد بناسخ عنده ناسخ في وقت العمل بذلك الاطلاق

اذ النسخ قبل وقت العمل غير جائز عند المص على ما مضى كان اي التقييد نسخا لعموم الكتاب الدال

على اجزاء عتق الكافر اذ التقييد قد اثبت حكما شرعيا لم يكن وهو ايجاب الايمان وهو رفع اجزاء

الكافر الثابت بعموم الكتاب فلا يقبل فيه خبر الواحد لما عرفت من امتناع نسخ الكتاب به وان كان

قارن اي التقييد كان الاطلاق بالمعنى المقابل للتراخي كان تخصيصا لعموم الكتاب يقبل فيه خبر

الواحد وامتنع كونه نسخا لما عرفت من عدم جواز النسخ قبل وقت العمل عند المص وانت خبير

بان ارادته بالعموم والتخصيص ما هو اعم من المصطلح هنا وقد قال المص في ير وفيه نظر لان اجزاء الكافر

لم يثبت بالنص بل بالنقل الدال على اصالة براءة الذمة من التقييد وحاصله انه رافع لنفي

التقييد بالايمان المستفاد من حكم العقل كما ان ايجاب الثمانين رافع لايجابها مع ثبوت الزيادة

وعلى هذا يكون ايجاب عتق رقبة اعم من ايجابها مقيدة بالايمان فلم يكن هذا التقييد نسخا

انتهى وهذا النقل منه صريح فيما اذا قارن التقييد المحمل بالاطلاق اما لو تراخى عنه فلا شك في دلالته

على اجزائه على اطلاقه وانتفاء التقييد ح والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وح يكون اثبات

التقييد نسخا وهذا صرح المص الشارة ولا يخفى عليك ان كلام المص هنا مناف لما سبق من كون التقييد

بيانا وليس بنسخ هكذا واباحة قطع رجل السارق ثانيا اي بعد قطع يده بالسرقة اولا رافعة محض

اي محض القطع الثابت بالعقل فلا يكون نسخا فيجوز اثباتها بخبر الواحد وفيه تامل لان محض قطع

الرجل ثابت بالشرع ايضا لقوله لا ضرر ولا ضرار وللاجماع عليه اللهم الا ان يكون المعتبر في الحكم المزال

بالناسخ ان يكون حكما شرعيا بخصوصه لا بما يستقل العقل فيه بان يكون للشارع فيه مدخل وما نحن فيه مما

يستقل به العقل وان حكم به الشرع ايضا كالحسن فيما سبق فتدبر والتخيير اي التخيير من الشارع للمكلف بين واجب

معين وغيره وكذا بين واجب على التخيير وبين ثالث رافع اي ذلك التخيير لحكم عقلي لان قوله اي قول

الشارع اوجبت هذا لا يمنع من قيام غيره وانما علم عدمه قيام غيره مقامه بان الاصل عدم وجوب اي



بوجوب

وجوب ذلك الغير وحكم ذلك عقلي فلا يكون رفعه نسخا قال المص في ير وفيه نظر لان رفع الوجوب عينا

احد الامرين تخييرا وهو غير وقد ثبت بالدليل الشرعي وان نفي ايجاب الفعل مستلزم للمنع من تركه

وايجاب غيره واقامته مقامه يرفع ذلك وهو حكم شرعي وزاد الشارح بان الوجوب كان متعلقا

بخصوص صيغة الفعل الاول بالذات وبالتخيير بينه وبين غيره معا ومتعلقا بالامر الكلي المشترك بينهما

ولذا خصوص صيغة الاول وان كان وجوبهما على سبيل التخيير بينهما وان خصوص صيغة الاجزاء ثابتة الا انه

بالعرض من حيث ان القيام بذلك الكلي لا يتم الا بخصوص صيغة احد الفعلين وذلك غير الوجوب الاول

وح يكون نسخا فيقبل فيهما تامل واما قوله المص ان ايجاب الفعل مستلزم للمنع من الترك اه فلان ايجاب

الفعل يستلزم المنع من الترك في الجملة لا المنع منه على جميع الوجوه وهذا لم يرتفع بذلك التخيير

اذ لو تركه وترك بدله لكان مذموما ومستحقا للعقاب فيتحقق المنع من الترك في الجملة الذي

هو لازم للوجوب وذلك ظاهر ان يخفى واما قول الشارح لان الوجوب كان متعلقا اه فلان

فلان الوجوب باعم من العيني والتخييري هاهنا اذا قال اوجبت هذا الفعل كان معناه تعلق الوجوب

الفعل على الوجه الاعم فكيف يفهم منه تعلقه بخصوص صيغة الفعل بالذات على انه قد صرح في مواضع من

شرح هذا الكتاب ان محل الوجوب في التخييري كل واحد من الخصال لا واحد مبهما ولا معينا وان

صرح المص في صدر الكتاب بخلافه فرفلت في الجمع تامل اما لو نفى اي الشارع على علم قيام

غيره اي غير الواجب المعين مقامه بان قال هذا واجب وحده او غيره لا يقوم مقامه

كان اثبات البدل ناسخا لانه رفع حكما شرعيا فلم يقبل فيه خبر الواحد اذا كان متواترا

والحكم بالشاهد واليمين يرد قولهم نقوم استشهدوا شهيدين فان لم يكونا رجلين فرجل

وامرأتان زيادة للتخيير بين الحكم بالشاهد واليمين او الشاهد والمرأتين فالمرفوع به عدم جواز

الحكم بشاهد ويمين وقولهم واستشهدوا شهيدين لا يدل عليه الا بالنظر الى المفهوم ولا حجة فيه

فهو حكم عقلي فلا يكون نسخا فيقبل فيه خبر الواحد وانت خبير بان هذا كالتخيير بين واجب معين وغيره

كما عرفت وزيادة ركعة على الجمع قبل التشهد ليس نسخا للركعتين لنفيها لعدم تنادل النسخ الا لما

اذ لا تعلق له بهما على ما عرفت وانما هو لم يرتفعا ولا نسخا لاجزائهما ولا لوجوبهما لبقاء وجوبهما اذ

بعد الزيادة واجبتان بجزئيتان واجزاؤهما انما الزيادة تابع لوجوب ضم ركعة اخرى وهو ليس بنسخ لوجوبهما

لا يرفع الا نفي وجوبها فيكون الاجزاء تابعا لنفي الركعة المعلوم بالعقل وهو اي الزيادة نسخ لوجوب

التشهد عقيب الركعتين اذ هو حكم شرعي فلا يقبل فيه خبر الواحد ونسخ الزيادة قد ثبت وجوبها بدليل

الركعتين

شرعي ثم ارتفع لوجوبها الكلي فيكون نسخا دايما لو قلنا ان الاجزاء حكم شرعي كانت الزيادة نسخا للاجزاء
بدونها تأمل ولو زيدت الركعة في الصبح بعد التشهد قبل التحلل بالتسليم نسخت اى الزيادة و
جوب التحلل بالتسليم عقيب الركعتين على القول بوجوبه او نسخت كونه اى التسليم ندبا ان قلنا
بندبيته وهما حكم شرعي فلا يقبل خبر الواحد وزيادة غسل عضو في الطهارة ليست نسخا
لنفي الطهارة والاجزاء ولا وجوبها لا انها ترفع نفي وجوبه اى وجوب غسل العضو الزايد
العقلي الثابت بالعقل فيكون ابتداء عبادة وفيه نظر لان الطهارة قد كانت قبل الزيادة رافعة للحدث
ومبيحة للدخول في الصلوة ومس كتابة المصحف فتلك احكام شرعية كذا في الشرح قلت يمكن
دفعه بان كونها غير رافعة ومبيحة بعد الزيادة تابع لوجوب ذلك العضو وكونها رافعة ومبيحة تابع
لنفي وجوبه ونفي وجوبه لم يعلم تكليفا فيتبعه كما تقدم ثم يمكن ان يقال ان غسل ذلك العضو الزايد بقيد
كونه من اجزاء الوضوء كان حراما ثم صار واجبا فيكون نسخا لتحريمه تأمل ولا يخفى عليك انا لو قلنا بالموالاة
بين غسل الاعضاء بمعنى المتابعة امكن القول بنسخ الزيادة لوجوبها قبل غسل الاعضاء دون الزايد
كالا جزء ولم يبق الان جزء والاجزاء حكم شرعي ونفى العمومية ارتفع واجيب بان الاجزاء بلا دليل
بل علم الامتثال بفعله وعدم توقفه على شرط اما الامتثال بفعله فلم يرتفع واما عدم توقفه على
شرط اخر فهو ان ارتفع لكنه ليس حكما شرعيا بل هو مستند الى حكم البراءة الاصلية ولا يخفى عليك ان مثل
هذا التقرير يجري في الاحكام المذكورة ايضا فيتوقف عن كون الطهارة رافعة للحدث ومبيحة للدخول
في الصلوة ومس كتابة القران بذلك الزيادة لتحقق هذه الاحكام بها وترتبها عليها وعدم توقفه
على شي اخر والاول لم يرتفع انما المرتفع عدم توقفه على شي اخر وليس حكما شرعيا تأمل ولو
زيد في الصلوة فعلا فان كان محرما قبل ففي نسخ تحريمه لا للصلوة وان لم يكن محرما قبل فنسخ للاذن بالحكم
الاصلي كما قيل وفيه نظر لانه وان لم يكن محرما لكن لا شك في كون تحريمها بعينه الذي هو في افعال الصلوة بل
ايجابه فاذا وجب كان نسخا لتحريمه على انه جائز ان لا يكون محرما ويكون مندوبا او مكروها فاذا وجب
كان نسخا لحكم شرعي وايجاب الصوم بعد الليل رافع لقوله ثم اتموا الصيام الى الليل الثابت بالشرع
لان المفهوم من الاية ان الليل طرف وغاية الصوم عما هو من كونه الى للغاية وضعا فايجاب الصوم مثلا الى
غيبوبة الشفق مثلا يخرج اول الليل عن كونه طرفا مع ان الخطاب الشرعي دل على انه فيكون نسخا
فلا يقبل خبر الواحد اما لو قال اتموا صوم النهار ثم اوجب صوم بعض الليل فانه لم
يكن ذلك يرفع حكما عقليا اذ الزيادة رافعة لوجوبها وهو حكم عقلي اذ لا تعرض في النص لصوم
الليل



المغرب

الليل بنفي ولا اثبات ونفينا النفي بالاصل وهو عقلي فلا يكون نسخا في انا نبين الواصل فانه
وفيه نظر فانه لا فرق بين صوموا الى الليل ثم لا قلنا ان الحكم فيما قبل الغاية
يخالف ما بعدها كان قوله صوموا الى الليل نسخا فكان قوله صوموا النهار وهذا
حاصل ما ذكره ثم قال والتحقيق ان الغاية هنا ان كانت للصوم كان ايجابه بعدها نسخا وان
كان لوجوبه لم يكن نسخا والاثبات بل الشرط فيرفع نفي الحكم شرطا مثلا لو قال الشارع
صلوا ان كنتم متطهرين افاد كون الصلوة مشروطة بالطهارة فلو امر بالصلوة عند حصول امر اخر
يجب ان يكون شرطا اخر لوجوب الصلوة بدلا عن ذلك لم يكن الاسما الثاني رافعا لكون ذلك البعض
شرطا لان الاثبات بل الشرط لا يخرجه عن كونه شرطا الا بالبدلية المفقودة ولا تفي له الا كان نفعه دايما
الحكم الواحد وانما يدل على رفع شرطية الاخر وهو اى ذلك النفي حكم عقلي اذ النفي انما هو
فلا يكون نسخا فيقبل فيه خبر الواحد قال الشارح وفيه نظر لما تقدم ثم ان عدم الشرط موجب لعدم
المشروط ولم يكن عدم الطهارة موجبا لعدم وجوب الصلوة وهو حكم شرعي واثبات شرط
اخر بلا رافعه فيكون نسخا انتهى ويمكن دفعه بانا لا نسلم ان خاصية الشرط ان يكون عدمه
على اى وجه كان موجبا لعدم المشروط بل يكفي ان يكون عدمه موجبا لعدمه على بعض الوجوه
على نحو ما كان الواجب ما تقدم ما ذكره على بعض الوجوه ونفي فيه كلام لانه لو علم مع دليل اوجب
عدم الشرط وبالجملة هنا راجع الى مسئلة التخيير بين واجب وعين واجب كما مرّ هنا كلام حكم

البحث العاشر

نقص العبادة
الزيادة في العبادة واما النقصان منها فاشار اليه بقوله
سواء كان جزءا لها او شرطا مثلا ان يسقط من الظهر ركعتان او يبطل اشتراط الطهارة فيه هل نسخ للمنقوص
وهو الجزئية والشرطية اتفاقا واما هل هو نسخ لما بقي من عليه العبادة انما فاكسبه من
الصلوة كستر الراس والوقف بجانب الامام وهل يلزم اى النقص نسخا للعبادة بجميع اجزائها
ام لا فقيل ليس هو بنسخ لها مطلقا وقيل نسخ لها مطلقا وقيل الجبار ان كان جزءا نسخ وان كان شرطا فلا
وفصل السيد المرتضى رحمه الله تفصيلا جيدا فقال ان كان الباقي من العبادة بعد النقصان يسمى ان كان
كان نقصان جزء او شرط متى فعل لم يكن له حكم في الشرع ولم يجري مجرى فعله قبل النقصان
كنقصان ركعتين من صلوة الظهر مثلا فهنا النقصان نسخ وكان اى وان لم يكن كذلك فلا اى فلا يكون
نسخا كما لو نقص من الحد عشرين فان الباقي بعد النقصان متى فعل جرى مجرى فعله قبل النقصان
كلا فان الاول وهو نسخ الركعتين اى نقصهما يغير حكم الصلوة الشرعية فانهما ان فعلت بعد النسخ على الحد

الذي كانت تفعل عليه من قبل بان كانت جامعة للشرايط لم يجز وجوده حين وجوده بجري عليها بجملة الصلوة
اي بجميع اجزائها منسوخ وليس المقصود نسخا للبعض وابقاء للباقي فان الركعتين الباقيتين ليستا
بعض الصلوة وانما هي عبادة اخرى والا لكان من صلى الصبح ثلثا اتيا بالواجب وزيادة كما لو وجب
عليه ان يسجد لله ثم سجد باثنين مع انه خلافا للتقدير كذا الحال في الشرط وانت تعلم ان
ضعف المبادئ في قوله لما لا يتوقف العبادة عليه لا معنى له اذ لا خلاف في كونه ليس نسخا فلا مدخل
لذكره المقام وكانه من عطفنا الا الافلام وليس نسخ الوضوء نسخا للصلوة لان حكم الصلوة باق بعد اسقاطه
على ما كان عليه قبله ولو نسخ القبلة بالتوجه الى غيرها كان نسخا للصلوة لانها لو فعلت على ما كانت قبل
النسخ لم تكن مجزية كما في نسخ استقبال بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة فان الصلوة وقعت اليه
اي الى بيت المقدس لم يجز وكان وجودها كعدمها اما لو اسقط الشارع وجوب التوجه الى بيت
المقدس بالتخيير للاستقبال الى ما كان ولاما مور بالتوجه اليه وهو البيت المذكور فهو نسخ
للصلوة ايضا اذ لو توجه الى ما كان ولا ما مور به لو التوجه اليه لم يجز وهذا حاصله انه لو نسخ استقبال
بيت المقدس مثلا فهو نسخ للصلوة سواء كان الامر بالتوجه الى غيره كالكعبة مثلا او تحريم التوجه
وتسويغه للجهة والعبادة بغير واضحة والحق واضح والامر سهل ولو خير الشارع بين جميع
الجهات في التوجه اليها لم يكن اي ذلك التخيير نسخا للصلوة لانه لو صلى الى ما كان او لا يصلى
اليه اجزاه وانما نسخ التعيين ومراده بنسخ التعيين ابطاله واز التسر ولو اريد النسخ الاصطلاحي
لنا في قوله فيما سبق ان التخيير بين واجب معين وغيره لا يكون نسخا هنا واعلم ان المصنف
اختار فيما ان النقيصة ليست نسخا مطلقا واستدل عليه بان المقتضي للكل ان كان ثابتا ولا التجزئ
معا خرج احدهما لا يقتضي نسخ الاخرى بدلالة التخصيص واحتج جابر عن اجماع الشيعة نقضا
بالمنع ثم استلزام نقص الركعة نسخ الاصل الصلوة وان كان نسخا لوجوب الكل من حيث هو كل وكون
الركعتين الباقيتين غير جزء من الثلث باعتبار اخرى ثم والا لا اشتق وجوبهما الا من جديد بدل
على وجوبهما وهو خلاف الاجماع وانما لم تصح الصبح عند الاتيان بالثلث لادخال ما ليس في الصلوة
فيها احتج من قال انها نسخ مطلقا بان الصلوة قد ثبت تحريمها بغير الركعتين وبغير طهارة ثم ثبت جوازها
الى وجوبها بدونها واجيب بان المفروض انه لم يتجدد وجوب بل ابطال الوجوب فقط والثابت هو
الوجوب الاول والزيادة باقية على الجواز الاصلي وانما الزايل وجوبها فلا تعدد تحريمها قبل
الناسخ بغير الركعتين وبغير طهارة وجوازها بعد نفيها لا يلزم النسخ اذ هو لا بد وان يكون

دخ الحالم

كونه

نفع حكم الشرعي الى الحكم شرعي وهنا وان ارتفع حكم شرعي لكن لا الى حكم شرعي ولا يخفى عليك ان هذا الجواب
مخالفا لما هو مقرر من انه يجوز النسخ لا الى بدل لا لما عرفت من التعريفات المذكورة للنسخ والجمع على
تقدير صحته يلزم كون الركعتين الى ما يليهما غير منسوختين مع انه خلاف الاتفاق فكما عرفت يمكن
ان يجاب بان تحريمهما بدون الركعتين يرجع في الحقيقة الى تحريم ترك الركعتين ووجوب الركعتين
لازم لنسخ الركعتين ولا نزاع فيه على ما عرفت وكذا تحريمها بدون الشرط راجع الى كون الشرط
واجبا فاللازم نسخ وجوب الشرط وهو متفق عليه انما النزاع في كونه نسخا للباقي والمشروط كما مرد
ثم قوله هل يكون نسخا للعبادة انه هل هو نسخ لها بجميع اجزائها ام لا كما اشرنا اليه والا فيكون الكل مرتفعا
يرتفع بارتفاع اجزائه مما لا يقبل النزاع واليه اشار المصنف في الجواب عن احتجاج المرتضى تامل البحث
الحادي عشر في بيان طريق يعرف به النسخ وتمييز الناسخ من المنسوخ يعرف كون الخطاب ناسخا
لغيره بالتنصيص عليه اما من المرسل او من الامام المعصوم او من اجماع الامة سواء كان صريحا بان يقول
هذا ناسخ لذلك وهذا منسوخ بذلك او لم يكن صريحا بل ذكر ما يستنبط منه ذلك وذا يعلم بالنصاص
كنحو بل القبلة من بيت المقدس الى الكعبة او بالتناقض مثل الان حقق الله عنكم فانه ناسخ لثبات الواحد
للعشرة مع معرفة المتأخر عنهما فيما وتحقق باقي شرايط النسخ وعلم التاريخ قد يكون من جهة اللفظ
صريحا وقد يكون في اللفظ ما يدل عليه كقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها
وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها ويقبل قول الصحابي في ان هذا قبل ذاك
عن ذلك وحكم في بان ال بق منسوخ واللاحق ناسخ كان في هذا في غزوة بدر وهذا في غزوة
احد وهذا في خاص الحجرة وذلك في شاكيهما وكذا اذا روى احدهما متقدم الصحبة للنبي ص وروى
الاخر متاخر بصحبته له وانقطعت صحبة الاول عند ابتداء صحبة الاخر كان ما رواه الاخر ناسخا
ولا يقبل قوله اي قول الصحابي في انه اي الخبر ناسخة وكذا لا يقبل قوله لو كان ان هذا اي الخبر
منسوخ بل لا بد ان يعين الناسخ كما لو قال هذا لجواز كون قوله ذلك عن اجتهاد لا عن سماع من النبي ص فلا يجب اتباعه
منسوخ بكذا كما لو قال في قوله انما الماء من الماء نسخ بقوله اذا التقا الختانان الحديث او الجهة
اي ابهم الناسخ بان قال هذا منسوخ خلافا لبعض الحنفية في حق الثاني وهو ما اذا ابهم الناسخ
محتجا بانه لولا ظهور النسخ فيه لم يطلق بخلاف الاول لجواز استناده في ذلك الى اجتهاده
وفي الفرق ضعف لجواز ظهوره في ظنه لا في نفس الامر نعم اذا تعارض متواتران فغير احدهما
فقال هذا ناسخ لذلك هل يسمع نقل من حيث انه نسخ للمتواتر بالاحاد او نسخ بالمتواتر والاجتهاد

وليس على

كونه ناسخاً والمتقادم القبلي اذ قوله هذا ناسخ لذلك يحتمل ان يكون على سبيل الاجتهاد لا النقل عنه
المجتهد تقليد مجتهد آخر في اجتهاده وان كان صحابياً اللهم الهمنا الاجتهاد في الاحكام الشرعية وجنبنا
الخطا في القواعد الفقهية واغفر لنا الهفوات النفسانية والخطرات الشيطانية بمحمد وآله والحمد لله
على نعمائه اولاً وآخراً وصلوته على نبيه وآله باطناً وظاهراً وهذا آخر الجزء الاول من غاية
التقريب في شرح التهذيب ختم الله لنا بالخير وتقبله وجعله خالصاً لوجهه الكريم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

**الفصل الثاني** من مقاصد الكتاب في الاجماع وفيه مباحث **الاول** في تحققه اي ثبوته
ومعرفته وحجيته اما الاول فلم يتعرض للدليل عليه وخالف فيه النظام محتجاً بان الاتفاق ان كان عن
قاطع فالعادة تحيل عدم نقله فلو كان لنقل واغنى عن الاجماع وحيث لم ينقل علم انه لم يوجد وان كان
عن ظني فانه يمتنع اتفاق الخلق عليه لاختلاف القرائح وتباين الانظار وذلك كاتفاقهم على اكل
الزبيب الاسود في زمان واحد فانه معلوم الانتفاء ورد بمنع اقتضاء العادة لنقل القاطع اذ قد
يستغنى عنه بحصول الاجماع الذي هو اقوى لعدم تطرق النسخ بالالتفات اليه ويمنع توهم لو نقل لاغنى
عن الاجماع ثم قد يذكر لشيء ادلة متعددة للتاكيد واختلاف القرائح والانظار انما يمنع فيما
يدق ويخفى وجاز كون الظني جلياً ومنهم من سلم امكانه وحصوله ومنع من العلم به محتجاً بعدم
الطريق اليه اذ ليس معلوماً بالوجدان ولا بالحس ولا بالنظر العقلي والخبر يستحيل ثبوته عادة اذ لا يمكن
بعلم الاتفاق بثبوته عن كل واحد من علماء الشرق والغرب بانه حكم في المسئلة الفلانية بالحكم الفلاني
ولم يرجع عنه اذ نجزم بانهم لا يعرفونه باعيانهم فضلاً عن تفاصيل اقوالهم مع جواز خفاء بعضهم لعزلة
او غيبة او غيرهما ورد بانه تشكيك في مصادمة الضرورة فانه يعلم قطعاً من الصحابة والتابعين الاجماع على
تقديم الدليل القاطع على المظنون وما ذلك الا بثبوته عنهم ونقله الينا فيتحقق العلم بالاجماع في الجملة
واما الثاني فقد اشار اليه بقوله وهو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم وقد جاء اجمع
فلان كذا بدون على في معنى عزم عليه كذا ومنه قوله فاجمعوا امركم وشركاءكم لا صيام لمن لم يجمع الصيام
من الليل والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا وحقيقته صار ذا جمع كما يقال البن واتمر اي
صار ذا لبن وذا تمر وفي الاصطلاح عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد اي ارباب الاطلاق والمنع
كالاباحة والحظر والمراد بهم على ما ذكر المجتهدون فلا عبرة باتفاق العوام وعلاه والمراد بالاتفاق

الاشتراك في الاعتقاد

الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل الدال عليه وقولهم من امة محمد ص يخرج اتفاق مجتهدي الشرايع السابقة
وقولهم على امر من الامور يعم الشرعي وغيره فيدخل اتباع اجماعهم على امر الحروب ونحوه وقيل
يخصص الامر بالديني ويخص حكمه بالشرعي واراد والتزم ان لا ينعقد لولا خطاب الشارع ويخص الشرعي
من الديني لنا دليل مثل الحكم بوجود الصانع وحقيقة نبوة النبي ص فانه غير متوقف على السمع ونحو
غير الديني مثل اهم التقوية مسهل وكذا الديني الذي يدرك بالعقل ونحوه والحس المفيد بين للقطع لان الدليل
على العقلي مستقل العقل لا السماع وان فرض خلافاً في الشرعي الخ فان لا يكون مستنده الاجماع قاطعاً فالاجماع
يفيد القطع والامر الحسي ان كان ماضياً فالاجماع عليه اخبار فلا يكون من الاجماع المخصوص بامة محمد ص
لا يشترط فيه الاجتهاد وان كان مستقبلاً كامور الاخرة واشراط الساعة فحيث انه لا يمكن الا بالنقل عن
مخبر صادق يوقف على المغيبات كالنبي ص فاجماعهم انما يعتبر من حيث انه منقول عمن شانه ذلك فيرجع الى
الحسي الماضي لا من حيث انه اجماع عن هذا الامر المستقبل لانهم لا يعلمون الغيب كما قيل وفيه نظر لان
العقلي قد لا يكون قطعياً فالاجماع يصير قطعياً كما في تفضيل الصحيح به وكثير من الاعتقاديات وايضاً الحسي
الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح به المخبر الصادق بل استنبطه المجتهد من نص من فيفيد الاجماع قطعيته
وفي المنية والشرح اهل الحل والعقد بالمجتهدين بالاحكام الشرعية قال وفيه نظر لان اجماع المتكلمين
على حكم عقلي يكون اجماعاً وحجة وان لم يكونوا مجتهدين في الاحكام الشرعية وكذا اهل اللغة وغيرهم من ارباب
العلوم الدينية واجماع المجتهدين في الاحكام الشرعية على حكم عقلي شرعاً او لغوي ليس اجماعاً ولا حجة
اذا لم يكونوا مجتهدين في الكلام او اللغة وقد صرح هو بذلك فيما بعد فهذا الحد منقوض عكساً وطرداً
قلت كانه فهم من الاحكام الشرعية الفرعية وليس كذلك بل جاز حمله على ما يتعلق بالدين فيعم بحيث ان
يتناول الاعتقادي ويراد بالمجتهدين
الاجماع من الادلة الشرعية ولا خفاء ان ما يتعلق بالدين يتناول الاعتقادي قسماً من الاجماع على انا لو جعلنا
الاعم من المجتهدين في الاصول الكلامية او غيرها ويكون المقصد في هذا الفن في هذا الموضع امكن ان يعلم
الشرعية على ما يختص بالفروع والمجتهد على الفقيه على ما هو المتبادر في هذا الموضع قيد في عصر ما من المجتهدين
اتفاق اهل الكلام وغيرهم بالمقايسة تامل وقد يزاد في التعريف الى آخر الزمان اذ لا يتحقق
بعض زمان قل او كثر ولا يتوقف حصوله على ذكره لوضوحه ولا يلزم عدم انعقاد الاجماع واما الثالث فقد اشار اليه بقوله
اجماع جميع المجتهدين لكن التصريح به انسب في مقام التعريف حجة قطعاً لان المعصوم
ودعوى الاجماع حجة عند جميع اهل العلم الا النظام والخوارج اما عندنا اي عند الامامية فلان اتفاقهم اي اتفاق
موجود في كل زمان من ازمنة التكليف كما بين في محله وهو سيد الامة فحيث فرض اتفاقهم وحده حجة سواء
ودخل الامام فيهم يكون ذلك الاتفاق حجة لا باعتبار انضمام قول الغير الى قوله

الى آخر الزمان صح

وانفرد الباقون او خالفه بل باعتبار ان اتفاقهم كاشف عن قول الحجة عنده من حيث اشتماله على قوله
غيرنا هو اجماع من حيث هو من غير نظر للمعصوم بل او نظر عدمه ومن هنا جعل الشيعة من القائلين
بعدم حجية الاجماع وليس بصحيح وانما الخلاف في الحجية وانما عقد الحجية فلقوله تعالى ومن يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا
وجه الاحتجاج به انه تعالى جمع بين مشاقة الرسول وهي مخالفة الحجة وبين اتباع غير سبيل المؤمنين في
الوعيد فتكون متابعة غير سبيل المؤمنين محرمة والا لما جمع بينهما وبين المشاقة المحرمة في ترتب الوعيد عليهما
لامتناع ترتبه على المباح ومتابعة غير سبيلهم متابعة قول او فتوى يخالف قولهم او فتواهم فيجب اتباع سبيلهم
اى اتباع قولهم او فتواهم اذ لا مخرج عن القسمين فاذا حرم احدهما وهو اتباع غير سبيلهم وجب الاخر
هو اتباع سبيلهم وهو المراد بالاجماع وهو اعم لا يقال جاز ان يكون السبيل المتوعد اخص بحث بعض
فيكون تركها باتباع اخص ثالث لانا نقول ذلك غير سبيلهم ايضا وبقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
اى عدولا نقلا عن ائمة اللغة وبقوله عليه السلام خير الامور اوسطها اى اعدلها واذا كانوا عدولا استحال اجماعهم
على الخطأ اذ من علم الله تعالى بكونه معصوما البتة اذ هو عالم بالسر والعلانية بخلاف تعديلنا لعدم علمنا بالاحوال
الخفية وفيه نظر اذ لا يلزم ان لا يكون في هذه الامة خطأ وعصيان والا من بخلافه واجيب بان المراد
انه عدلهم باتباعهم لا خطأ فيهم ولا عصيان قلت تعديل الله يقتضي عدم ارتكاب المعصية لا عدم الخطأ
المؤدي اليه الاجتهاد اذ هو ليس معصية اذ ليس من الكبائر ولا من الصغائر ولذا يكون المجتهد ماجورا
وان خطأ فان قلت لا يجوز اجماعهم على ضلالة للحديث والخطأ ضلالة قلت لا نسلم ان الخطأ الاجتهادي
ضلالة وبقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وهو يقتضي التعميم اى
كل معروف وكل منكر لان اللام للاستغراق فلو جاز اجماعهم على الخطأ لكانوا امرين بالمنكر غير ناهين عنه
وفيه نظر اذ الخطأ الاجتهادي ليس بمنكر بل يجب على المجتهد الاخذ بما اداه اليه اجتهاده ولم ياثم
وان كان خطأ في الواقع بل ياثم بالترك والمستفتي لا يقال انه فعل منكرا وذلك ظاهر وبقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على
الخطأ وهو متواتر في المعنى وان لم يتواتر في اللفظ لانه نقل هذا المعنى بعبارات مختلفة وكل واحد منها
وان كان احادا الا ان القدر المشترك بينهما صار متواترا والتواتر في المعنى يفيد العلم كما سيجيء وبان
العادة تحيل اجتماع الخلق الكثير المحققين على الخطأ فلا يكون اجتماع مثلهم على حكم شرعي مجرد تواطؤ
بل لا يكون اجماعهم الا عن قاطع في الحكم المجمع عليه فيكون الحكم صوابا وعلى هذه الحجج اشكالات اشار المص الى
بعضها فقال واشكل الوجه الاول وهو الاستدلال بقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين بجواز ان يكون شرطا
تبين الهدى في المعطوف وهو اتباع غير سبيلهم كالمعطوف عليه وهو مشاقة الرسول فكان ترتب

الوعيد على المعطوف

الوعيد على المعطوف عليه مشروطا به كان ترتبه على المعطوف اذ المعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة و
اللام في الهدى للاستغراق عند الخصم فلا يحصل التوعد على اتباع غير سبيلهم الا بعد تبيين جميع انواع
الهدى ومن جملة الدليل الدال عليه على الحكم وهو الذي جعل مستند الاجماع فاذا لم يحصل ذلك لا اختلاف
فلا يكون المخالف حراما واجيب بان المراد بالهدى دليل التوحيد والنبوة لا جميع الادلة ومن يكون مخالفة
والفروع والاولى انه اشكال في جعله حراما اذ لا تبيين فيحصل بجميع الادلة
الاجماع بعد انعقاده حراما ولان تبين للمخالف الدليل الذي اعتمد عليه المجمعون وفيه تامل
لا يخفى ان مرجع الاشكال المذكور الى المنع من ترتب الوعيد على اتباع سبيل المؤمنين مطلقا سنده
جواز اشتراطه بالشرط الذي في المعطوف عليه فقول صاحب المنهاج لانا لا نسلم وجوب اشتراك
المعطوف والمعطوف عليه في جميع الوجوه خارج عن الادب ويشكل ايضا بان الاية توجب حرمة
اتباع بعض ما غاير بعض سبيلهم لان السبيل مفرد ليس يحتمل للعموم لا لفظا ايضا
لا تبيينه لا ازدها فالاية توجب حرمة اتباع بعضها غاير سبيلهم وهو ايضا السبيل
الذي صار به مؤمنين والذي يغايره هو الكفر ويؤيد ذلك نزول الاية في شان
المرتد واجيب بان لفظ غير عام لجواز الاستثناء كما في من اطاع امر غيري ضربته
الا امر زيد وسبب النزول لا يخصص اذ العبرة بعموم اللفظ كما سبق واجاب المص عنه في
بانه على تقدير تسليم العموم يسقط الاستدلال لان الاية تدل على التعذيب على من اتبع كل ما كان
مغايرا لكل ما كان سبيلا للمؤمنين يستحق العقاب وهو لا يستلزم ان يكون المتبع لبعض ما غاير
سبيل المؤمنين مستحقا للعقاب بل الاية تدل على وجوب المتابعة في البعض وهو حق فانه يجب
اتباع بعض ما غاير بعض سبيلهم وبعضها غاير كل سبيلهم وبعض ما غاير بعض سبيلهم
وهو ما صار به مؤمنين ويشكل ايضا لان مفهومه اى مفهوم قوله تعالى ويتبع غير سبيل
المؤمنين فيما به صاروا مؤمنين لان المتبادر الى الفهم كما يفهم من قول القائل لا تتبع غير سبيل
الصالحين المنع من متابعة غير سبيلهم فيما صاروا به صالحين لا في كل شيء حتى الاكل والشرب
ونفي ذلك مما لا مدخل له في الصلاح والذي يغاير ما صاروا به مؤمنين هو الكفر
يشكل ايضا لان السبيل ايضا المراد به هنا الدليل اى دليل الاجماع وليس المراد به اتفاقهم لانه
لما تعذر حمله على ما وضع له حقيقة وهو طريق الشيء وجب حمله على اقرب المجازات اذ الحركة والمقاما
وهو الدليل لمشاركته اى مشاركة الدليل الطريق في انه يوصل الى المطلوب

على الحكم اذا لا

موصلا الى العلة كالحركة في الطريق لحصول كمال المناسبة بينهما فالتحق غيره ادل من المجيء بترك الاتفاق
اذ لا مناسبة فيه لتصحيح التجوز واجاب صاحب المنهاج عن هذا بان الدليل لما استدل به سبق ويتبع
يكن مخالفة سبيلهم بمعنى الدليل عين المشاقة فيلزم التكرار في الاية والاصل عدمه فيحمل على الاتفاق
واطلاق السبيل عليه على الاختيار شائع كقوله تعالى قل هذه سبيلي ادعوا وهذا يصح معتقدا للخصم
مذهبه ويعترض عليه الخنجي بجعله مجازا ذكر دليل الاجماع القياس او اية عامة او سنة غير قطعيه
مخالفتهما غير المشاقة فلا يلزم التكرار قال العبري وفيه نظر لان مخالفة الاية عامة كانت
او خاصة ومخالفة السنة مشاقة ومخالفة القياس مخالفة دليله الذي هو الاية قال
البدخشي اقول لا نم ان الاية عامة كانت او خاصة ومخالفة السنة مشاقة وهي مخالفة القياس
مخالفة دليله الذي هو الاية قال البدخشي وفيه كلام ان مخالفة الظني من الكتاب والسنة مشاقة
خصوصا اذا كانت لنا دليل وقوله ومخالفة القياس مخالفة الاية الخ انه اراد بالاية قوله
تعالى فاعتبروا ولا يخفى ان ذلك انما يصح لو كان القياس لا اذا خالف قياسا خاصا بعلة الا ولالة
غير قطعيه لما سيعرف في الاختلاف المشهور في المراد من الاعتبار ويشكل ايضا لان الاية تدل على ثبوت
الحكم وهو علم حجية الاجماع اذ سبيل المؤمنين يطلع به وجوب التمسك بالدليل الذي اثبت المجمعون به
الحكم وهو مستندهم في الاجماع فاثبات الحكم بالدليل من جملة سبيلهم فيجب علينا الاتباع في ذلك بان
نثبته بذلك الدليل ايضا لا التمسك بالاجماع فلا يكون الاجماع حجة والاصل عدم التخصيص
ويشكل ايضا لجواز ترك الاجماع راسا فلا يتبع سبيلهم ولا غير سبيلهم لعدم الملازمة بين حرمة
اتباع غير سبيل المؤمنين وبين وجوب اتباع سبيلهم لثبوت الواسطة وهي ترك الاتباع او عدم
اعتقاد الحكم المجمع عليه وعدم اعتقاد خلافه بان يبقى على حاله خاليا من الاعتقاد وان
لم يسبق عنه تعالى حكم في انه واجب وحرام فان المعدوم لا يتصف بالحرمة نعم الترك يصح
ان يكون كف النفس متصف بذلك لكن ذلك غير لازم هنا لانه قد يتحقق الترك بدون ذلك الوجه ولا
يندفع ما اجاب به صاحب المنهاج من ان ترك متابعة سبيلهم هو غير سبيلهم فيكون حراما
فثبت به واجاب المصنف عنه في بيانه ايضا بان شرط المتابعة الاتيان بمثل فعل المتبوع لاجل انه فعله
ثم ترك متابعة سبيل المؤمنين لا لاجل انهم مؤمنين ترك لا تبع غير سبيل المؤمنين اما من ترك
لدليل على وجوب ذلك الترك او لانه لم يتبع شيء على متابعة المؤمنين تركه على الاصل لم
يكن متبعا لاحد فلا يدخل تحت الوعيد فلا يكون حراما ويشكل ايضا لانتفاء العموم الا على متابعة

المؤمنين

على متابعة المؤمنين في كل الامور والانم بنفي العموم اذ لو اتفق على الفعل المباح فاما ان يجب
علينا اتباعهم فيه او لا يجب فان وجب تناقض لخروجه عن كونه مباحا وان لا اي وان لم يجب
فالمطلوب وهو ابطال انتفاء العموم فيكون مخصوصا باتباع بعض سبيلهم كالايمان مثلا فلا يلزم حجية
الاجماع واجاب عنه صاحب المنهاج بان وجوب اتباع المؤمنين كوجوب متابعة الرسول عم
وكما خص فعل المباح عن الثاني خص عن الاول وبقي الحكم فيما عداه حجة واجيب ايضا بان المتابعة
الاتيان بمثل الفعل على الوجه الذي فعله ذلك الغير واجبا كان او مباحا قال الشم لو عم المتفق
لدل على كل اتباع اي مجمع كان اما واجبا او حراما لا انه اما سبيل المؤمنين او غير سبيلهم وفيه
تامل لان مدعى الخصم وجوب اتباع سبيلهم وحرمة اتباع غيرهم مع العلم بكونه سبيلا او غيره قطعا
تامل قال المرتضى انها اي الاية تدل على وجوب اتباع من علم ايمانه وهو من يكون باطنه
موافقا لظاهره قطعا ولا تدل على وجوب اتباع من يكون باطنه بخلاف ظاهره ولو جوازا
وانما يتحقق ذلك اي العلم في المعصوم اما غيره فلا لعدم القطع بموافقة ظاهره لباطنه وهي
حسن قلت ويشكل ايضا بان ترتب المشاقة الرسول وان استقلت وحدها في استحقاق التعذيب
لكن يجوز ان يكون حرمة مخالفة المؤمنين مشروطة باجتماعهم مع المشاقة فيترتب الوعيد على
المجموع من حيث انه الحق الذي ليست بحرمة … الى المشاقة لا من حيث العكس فان قلت الاصل
استقلال كل منهما والتوقف يتوقف على شرطية المشاقة او عليتهما وهو ادعى فعليه البيان قلنا
لا نم ان الاصل ذلك كيف وهو على خلافه في دخول الالف وحلول فلم كذا وكان القياس ان
لا يستقل شيء منهما على ترتب الحكم عليه الا ان هناك وجد ما يدل على استقلال الاول بدون
الثاني فيبقى عدم استقلال الثاني بل دل الاول على ما كان فان قلت يوجد دليل على استقلال
الثاني بذلك ايضا وهو قوله عم من خالف الجماعة مات ميتة جاهلية ونحوه من النصوص قلنا هي
استدلال ابتدائي مع انا لا نم دلالته عليه على ترتب الوعيد المذكور في الاية على المخالفة كذا اجاب
البدخشي ويشكل الثاني وهو قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اه بان وصف الامة
بالعدالة يستلزم وصف كل واحد منها بها اي بالعدالة وهو باطل اجماعا ولو اراد به اى ان يراد بالكل
على المجموع فيحتمل دلالتها على العدالة ويراد به بعض الامة ونحن نقول بموجبه ونحمله على الغير
لانه معلوم العدالة ولو حمل البعض على غير المعصوم لم تثبت حجية الاجماع لجواز ان لا يكون ذلك البعض
من اهل الحل والعقد ولا انه يدل على عدالة كل الاتفاق اهل الحل والعقد عن خطا ويشكل ايضا

لان الشـ

بان الاية لا تدل على عصمتهم من الذنوب لان غايتها العدالة ليكونوا شهودا على الناس والشهادة
فيما الصغائر فجاز كون اجماعهم على الخطاء من جملة الصغائر واجيب عنه بان الاصرار على
الصغائر مناف والمجموع مصرون على اجماعهم عليه وقد عرفت الجواب ويشكل ايضا بانها لا دلالة لها
على وجوب عصمتهم في الدنيا حتى يكون اتفاقهم حجة لان شهادتهم على الناس في الاخرة
كما دلت عليه الاية فهي وقت الاداء وشرط الشهادة لا يعتبر وقت التحمل وانما يعتبر وقت الاداء والعدالة
التي هي شرطها تتحقق هناك اي وقت الاخرة واجيب بانه حينئذ يلزم ان يكون لا امر به لا اصل حجة لهم
على غيرها مع ان الاية سيقت لمدحهم فان جميع الامم عدول في الاخرة لاستحالة ارتكاب الخطاء تامل
ويشكل الوجه الثالث وهو التمسك بقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس الاية بان ظاهرها اي
ظاهر الاية يقتضي ان الامرين والناهين بعض الامة والا لزم وصف كل واحد منها بالامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وهو باطل بالوجدان فيحمل البعض على الكل ويشكل ايضا بانه لا دلالة لها على كونهم
امرين بكل معروف وناهين عن كل منكر لان المفرد المعرف بلام التعريف لا يدل على العموم وايضا
لا يلزم من كونهم امرين بالمعروف قيامهم به ولا من كونهم ناهين عن المنكر عدم فعلهم له كيف وقد
قال الله تعالى اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم تامل والخبر الذي احتجوا به اعني قول النبي ع
لا تجتمع امتي على الخطاء من باب الاحاد فلا يفيد الا الظن فكيف يثبت به الاجماع وهو من الادلة القطعية
عندهم ودعوى تواتر المعنى كما ادعوه يقتضي اشتراط التواتر وهو بلوغ المخبرين حد التواتر في الطرفين
والوسط كما سيجيء فلا بد من بلوغ المخبرين بتلك الالفاظ المذكورة حد التواتر في الطرفين والوسط
واشتمال كل من الالفاظ على ذلك المعنى وكلاهما مفقود فيما نحن فيه اما الاول فمعلوم الا نشاء والثاني
يتوقف على بيان كون كل واحد من تلك الالفاظ دالا على كون الاجماع حجة دلالة قطعية لاتفاقهم ولو كانت
ولو في بعض الاخبار لم يحصل الغرض لجواز كونه هو الصحيح وما عداه كذبا او يكون المراد منه خلاف
ظاهره فلا يلزم القطع بمعناها وذلك كالمتواتر اللفظ الظاهر المعنى فانه وان كان قطعي السند
لكنه لما كان ظني الدلالة لم يحصل القطع بما دل عليه هكذا ذكروا ولا يخفى عليك ان هذا انما يرد على من
قصد بالاستدلال بالخبر اثبات كون الاجماع حجة قطعية لا على من كان قصده اثبات الاجماع حجة
في الجملة فانه وان اعترف بعدم تواتره معنى لكنه يفيد ظن كون الاجماع حجة واذا كان كذلك وجب العمل
لان دفع الضرر المظنون واجب لان هذا فرع قاعدة التحسين والتقبيح العقليين لا يتاتى على
تقدير منعهما وهنا اشكال عام على تقدير منع القاعدة وهو ان هذه الادلة غايتها الظن كما انها

من الاجماعات

الظن

من الاجماعات كما عرفت والتمسك بالظن انما يثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلايل الا انه ظن من اتباع
فيكون اثباتا للاجماع بما لا يثبت حجيته الا به فيصير دورا واعلم ان المصنف ترك الجواب عن
الخامس لظهور فساده كيف وضع علماء المسلمين مجمعون على الطعن في الاسلام وهو من عظم الخطاء
وهو اضعاف الحلول المسلمين فان قلنا اجماع ضمن علماء المسلمين على تخطئتهم اجماع عن نظر وعقلي
وتعارض الشبه واشتباه الصحيح والفاسد فيه كثير فيصعب معرفة القاطع من غيره بخلاف
الشرعيات اذ الفرق بين القاطع منها والظني بين لا يشتبه على اهل المعرفة قلت التمييز الشرعي كذلك
غالبا كما في المطالب الكلامية مع تشتبه الصحيح بالفاسد فيه قال الاجماع على حدوث العالم
بل الاجماع على قدم العالم اجماع على امر شرعي ايضا الا ان المجمع عليه غير صحيح وكذا الاجماع على حقيته
شريعة النبي ع بالاتفاق من جميع الفرق المخالفة للمسلمين على علمائها وبالجملة فالعادة لا تحيل
اجماع الخلق الكثير من غير معصوم على الخطاء الاجتهادي وانما تحيل اجماعهم على الخطاء في
امر محسوس كالمتواتر كما ستعرف البحث السابع قال السيد المرتضى لا يجوز احداث قول ثالث بعد
اختلاف الامة على قولين سواء رفع حكما مجمعا عليه ام لا للعلم بان احد القولين الاولين حق اذ لا بد من
ان الامام المعصوم قايل باحدهما باحد ذينك القولين فاذا فرضنا انقسام الامة جميعها على قولين
فيكون الثاني باطلا وكذا القول الثالث باطلا ايضا واما الجمهور القايلون بعدم اشتراط دخول
المعصوم فقد جوزه اي جوزوا احداث ثالث بعضهم اذا لم يستلزم ذلك الثالث رفع ما اجمعوا
عليه اي اهل القولين مثاله ما قال بعضهم باعتبار النية في جميع الطهارات وقال الباقون بعدم اعتباره
بعدم اعتبارها في الجميع فلو جاء ثالث وقال باعتبارها في البعض بعينه دون البعض يجب عليك ان ذلك انما لم
في البعض الاخر لم يرفع المجمع عليه لموافقته كلا من الفريقين في بعض ما اجمعوا عليه لم يخف كراهات
وان لم يفصل احد منهم او حكما على عدم الفرق وان اشتمل على رفع ما اجمعوا عليه الاخ ودون العصبة بمقاسمته
الجد في الميراث بعد قول بعضهم بتخصيصه بالارث لو اجتمع معه الاخ اذ لا يلزم
لا الا كانه قد انعقد الاجماع على توريثه فاحداث حرمانه يرفع ذلك الاجماع فيمتنع بخلاف الاول
منه اي من القول الذي لم يشتمل على رفع ما اجمعوا عليه مخالفة الاجماع بخلاف الثاني كما عرفت فيجوز احداث الثالث اخذا من معظم الاجماع
المذكور كان الجد اما مثال المشترك اللاجابين فيه ومنعه منعه اي احداث الاخر الذي قاله
من كل منهما اي من الفريقين على وجوب الاخذ بقولهم اي بقول القسم او الاخذ بالقول الاخر فاحداثه رفع الاجماع
الفريق الاخر وذلك اجماعهم على التخيير وهو اجماع على انه لا يجوز الاخذ بالثالث

واجيب بان اتفاقهم على القولين كان مشروطا بعدم القول الثالث فلما حدث زال الشرط وهو عدم قرار الاجماع
بين والله قيل هذا وارد بعينه على الاجماع الوحداني اي الاجماع على القول الواحد فيتبين انهم اجمعوا التمسك
بالاجماع على القول الواحد بشرط ان لا يظهر الثاني فلما ظهر زال الشرط فجاز الخلاف واجيب بان
ذلك جائز عقلا لكنهم لم يعتبروا هذا الشرط في الاجماع على القول الواحد بالاجماع اذ كلنا نعلم بعدم
اعتبار هذا الشرط لانه ان صح هذا الاجماع انما يتم لو لم يعتبر هذا الشرط فلو توقف هذا الشرط عليه
لزم الدور وتوضيحه ان ثبوت الاجماع يتوقف على عدم اعتبار هذا الشرط والاجماع خلافه عند ظهور
القول الثالث فلا يكون اجماعا وعدم الاعتبار ثابت بقول اهل الاجماع واجماعهم على ذلك وهو ايضا
يتوقف على ثبوت اهلية الاجماع وهو دور لانا نقول لانه توقف ثبوت الاجماع على ما ذكرتم دونكم والاجماع
خلافه اه قلنا غاية ذلك انه لا يبقى الاجماع عند ظهور القول الثاني وهو لا يستلزم الا التوقف
بقاء الاجماع عليه لا ثبوته فلا يلزم الا توقف بقاء الاجماع على ما يتوقف اصل ثبوته وحصوله ولا تم
الدور ثم انت خبير بان احتجاج المانعين لو تم لدل على ان كلما تحقق القول الثالث رفع المجمع عليه
البتة فلا يحسن جعله دليلا على المنع مطلقا اعني سواء استلزم رفع المجمع عليه ام لا وجوزه اخرون
مطلقا لان اختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية فيسوغ فيها العمل بما يؤدي اليه الاجتهاد فكيف يجعل
ما نفاه منه وان لم يكن جائزا بالاتفاق لما وقع لكنه وقع ولم ينكر ذلك لان الصحابة قد اختلفوا
في زوج وابوين وفي زوجة وابوين فقال ابن عباس للام ثلث الاصل في المسئلتين وقال الصحابة به
ثلث ما بقي فيهما واحدث ابن سيرين وغيره قولا ثالثا فقال ابن سيرين في مسئلة الزوجة بقول ابن عباس
وفي مسئلة الزوج بقول الصحابة وعكس تابعي اخر الحكم فيهما ولم ينكر عليهما احد ولا النقل واجيب بان ذلك
ثم قبل ما لا يرفع ما اتفقوا عليه فيكون من الجائز ولذلك لم ينكر قيل هذا الجواب انما يتم على
رأى القائل بالفصل واما جواب المانع مطلقا فهو انه يجوز ان لا يكون احداث القول الثالث قبل
استقرار الصحابة على القولين وبعده لكن المخالفة انما وقعت في وقت اتفاقهم على القولين فلم
يلزم الاجماع فلم ينكر ولو سلم فلا نسلم تواتر الرواية عما انكر وفيه تأمل ويمكن ان يقال ان صورة النزاع
انه اذا استقر الرأي في مسئلة واحدة على قولين واحدث شخص بعدهم قولا واحدا ثالثا فيها فهاهنا
كانت وحدة المسئلة حقيقة او حكما وفيما نحن فيه ليس كذلك اذ مسئلة الزوجة ومسئلة الزوج مسئلتان
متغايرتان حقيقة وحكما فليتأمل **تنبيهان الاول** الظاهر ان ذكر القولين في فرض المسئلة على
طريق التمثيل لانه لا فرق بين المسئلة وبين ما اذا اجمعوا على ثلاثة اقوال او اكثر ثم احدث من بعدهم قولا رابعا

فالاقوال فيه

فالاقوال فيه ايضا ثلاثة **الثاني** لا يتوهم ان القول بالتفصيل احداث قول ثالث لكن اهل العصر اختلفوا على قولين
الجواز مطلقا والمنع مطلقا لجواز ان يكون مذهب التفصيل مما اختاره بعض الاصوليين وبعضهم دون اطلاقهما
واليه هو من القسم الجائز الثابت بالادلة واذا حكمت الامة بعدم الفصل اي الفرق بين المسئلتين
بان قالوا لا فصل بينهما في جميع الاحكام او في الحكم الفلاني امتنع الفصل بينهما وهو يتبع على وجوه
ثلاثة ثانيها ما يقوله سواء اتحد الحكم كالتحليل والتحريم فيهما اي في المسئلتين بان قالوا في المسئلتين
بالتحليل فيهما او بالتحريم او اختلف الحكم بان يحكم البعض باحدهما التحليل فيهما ويحكم الاخر بالتحريم فيهما وكذا
ينقل البتة منهم حكم فيهما بالحل والحرمة فاذا ثبت حكم لاحد المسئلتين ثبت للاخرى البتة وان لا
لزم رفع ما اجمعوا عليه وذلك ظاهر فكذا يمتنع الفصل ايضا اذا لم يفرق بينهما اي بين المسئلتين اصلا
من الامة ولم ينقل الحكم عنهم لعلم الفرق واتحد طريق الحكم اي دليله كالعمة والخالة في الارث ثم توريثهما
فانه لم يفصل بينهما احد منهم بل كل من ورث احدهما ورث الاخرى وطريق توريثهما واحد وهو انهما
المدليين تحت ذوي الارحام الذي عناهم الله بقوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وان
لم ينقل الحكم بعدم الفرق واختلف الطريق اي طريق المسئلتين اي دليلهما الذي يثبت به الحكم فيهما
جاز الفرق كما في منع الشافعي من شرب النبيذ وبيع الغايب وباحهما عند ابي حنيفة فيجوز
الفرق بان يذهب احد الى تحريم شرب النبيذ وجواز بيع الغايب او بالعكس لانتفاء الاجماع الذي يمتنع
مخالفته بل اللازم هنا موافقة كل من الفريقين في مسئلة وانتفاء لزوم ان من يوافق مجتهدا في
حكم يوافقه في الجميع اذ الموافقة في مسئلة لا يوجب الموافقة في غيرها اتفاقا واحتج المانعون مطلقا بان
الامة اجمعوا على اتحاد المسئلتين في الحكم لانهم لم يفصلوا فالفصل خلاف الاجماع واجيب بانه ان عنيتم
انهم نصوا على الاتحاد فهو محل النزاع وان عنيتم انهم اتفقوا في المسئلتين على حكم واحد مع عدم التعرض
بشيء اخر فلا نسلم ان الفصل خلاف الاجماع بل هو المتنازع فيه وعدم القول بالفصل ليس
قولا بعدم الفصل **البحث الثالث** يجوز الاجماع على حكم بعد وقوع الخلاف فيه وتقرير المسئلة انه
اذا اختلف اهل العصر ثم اتفقوا هم بعينهم عقيب الاختلاف فان كان ذلك قبل ان يستقر الخلاف
وتعين المذاهب فهو جائز اتفاقا ويكون اجماعا وحجة واما بعد استقرار الخلاف ففيه خلاف والاكثر
الجواز وعليه الامام لكن قيل حجة وقيل ليس بحجة ودليل الجواز الوقوع وهو كثير كما في اتفاق التابعين
على منع بيع امهات الاولاد بعد اختلاف الصحابة فيه واتفاقهم على دفن النبي صلى الله عليه وسلم موضع قبضه بعد
اختلافهم عنه وكاتفاقهم على وجوب الغسل بالتقاء الختانين بعد اختلافهم فيه ونظيره

ضعه

ذلك وضعفه الصيرفي محتجاً بانه يلزم من تجويز ذلك انعقاد الاجماع على خلاف الاجماع الاول وهو بعد وقوع

الاختلاف فيهم اجماع على جواز اخذ المجتهد باي القولين ادى اجتهاده اليه فاذا انعقد الاجماع على

احد القولين لزم نسخ تجويز الاخذ بالاخر فيلزم نسخ الاجماع الاول وهو باطل كما مر واشار الى جوابه

بوجهين اشار الى الاول بقوله والاجماع اي الاول على تسويغ الاخذ اي اخذ المجتهد باي القولين

شاء مع الاجتهاد مشروط بعدم الاتفاق على احدهما اي احد ذينك القولين فاذا زال الشرط بحصول

الاتفاق زال المشروط ومثل هذا ليس بنسخ والى الثاني بقوله مع منعه اي منع الاجماع الاول على

تسويغ الاخذ بكل منهما وغير نقل اذ نفي الكلام الفريقين لقول الاخر يعني انه يقول انه خطا ولا يجوز تقليد

بنفسه بناء على ان ما استقل اجتهاده به ليس فيما مخالفة لقاطع بل يجوز ان ياخذ الفريقي الاخر حق ما ادى

اليه الاجتهاد بل يوجب ذلك اذ العمل عا ادى اليه الاجتهاد واجب وان كان خطاء في الواقع فالاجماع

على تجويز الاخذ باي قول ادى اليه الاجتهاد ثابت وانت خبير بانه لو تقدم هذا الجواب كان

اولى كما تعلم ذلك وايضا يجاب بان هذا جار فيما لم يستقر خلافهم اذ فرض الخلاف يجوز

بكل واحد وما ذكرتم يجري فيه بعينه فما هو جوابكم فهو جوابنا لهم ان يفرقوا بين التجويزين بان ذلك

تجويز ذهني اي تردد في النفس واحتمال في العقل فان العقل يجوز ان يكون ما يجب العمل به هذا كما

يجوز ذلك مع تجويز ان يظهر بطلانه بخلاف التجويز الذي يجعل استقرار الخلاف فانه تجويز وجودي

بمعنى الحكم بالجواز فيجوز العمل بهما معا ومن المعلوم ان في التردد لا يحصل الحكم اليه اشار العضدي واذا

اجمع اهل العصر الثاني على احد قولي اهل العصر الاول كان اي ذلك اجماعا صحيحا يجب متابعته

فانه لا يمتنع ان يصير احد المجتهدين الى ما صار اليه الاخر لظهور دليل صحيح فاذا جاز للواحد جاز للجميع

اما عند المجوزين فواضح واما عندنا فيجمع علماء العصر يصير اليه وثبت ان الاجماع مع اهل العصر

الاول والعلم بعض مرادهم واذا انعقد كان حجة لتناول الادلة كغيره من الاجماعات واحتجاج

المانعين وهم اكثر الحنفية والشافعية وجماعة من المتكلمين بقوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه

الى الله والرسول اي الكتاب والسنة فقد اوجب الرد الى كتاب الله وسنة نبيه عند التنازع

لا الى الاجماع الذي هو غيرهما والتنازع هنا حاصل لان الاتفاق في الحال لا ينافيه فيما تقدم فاثبات

الحكم المختلف فيه بالاتفاق رد للتنازع الى الاجماع فلا يكون جائزا وكذا احتجاجهم بتدافع الاجماعين اجماعهما

اجماع اهل العصر الاول على تسويغ الاخذ باي القولين شاء واجماع اهل العصر الثاني على عدم تسويغ الاخذ

وتدافع الاجماعين غير جائز وكذا احتجاجهم بالمعارضة بالموت اي موت احد الطائفتين فانه

لكان من هذا

ما لبس بحجة

لكان من هذا الاجماع حجة لكان قول الطائفة الباقية بعد موت الاخرى حجة والتالي باطل اذ الموت لا يصير

قولهم حجة وبيان الملازمة ان المقتضي للحجية كونه كل المؤمنين وهو ثابت فيما قلناه وكذا احتجاجهم

بانه اي الاجماع الثاني ان كان لدليل لم يخف على الصحابة وان كان لا عن دليل فخطأ وكذا احتجاجهم

بانه لو اختلف اهل العصر الاول على قولين لم يمكن القطع باحدهما لا لاحد الطائفتين فاذا اجمع اهل

العصر الثاني على احدهما كان باطلا لان الاجماع يستلزم القطع وهو اي القطع في ذلك لا يجوز بالحكم

بالرفع ضعيف قوله واحتجاج اكثر الحنفية اما بطلان الاول فلانا لا نسلم وجوب الرد اليهما فقط

المسوغ لعدم التنازع بل زوال العصر الثاني الذي هو شرط لوجوب الرد لزوال التنازع بالاتفاق

فيزول المشروط بزواله ولان العمل بالاجماع رد الى الله ورسوله لان الاجماع مرجعه الكتاب والسنة ووجوب

اتباعه مستفاد منهما واما بطلان الثاني فقد تقدم ما يغني عن الاعادة واليه اشار بقوله والاجماع على

تسويغ الاخذ باي القولين شاء مشروط بعدم الاتفاق ثم اشار الى ضعف هذا الجواب على ما عرفت

بقوله ودعوى هذا الجواب تقدح في الاجماع قطعا اي الوجدان يحكم ولذا سبق الجمع عن ذلك

والحق في الجواب المنع من الاجماع على التخيير فان كلا منهم يعتقد ان الحق في قوله وينفي قول الاخر ومعارضة

الثالث على هذا الجواب في المسئلة السابقة واما بطلان الثالث فلانا بالموت نبينا حقيقة قول الباقين

لا انهم جميع تحت ادلة الاجماع والموت ليس بحجة بل هو كاشف عن كون قول الاخر حجة لانهم كل الامة

واعترض عليه بجواز موت المصيبين فينقلب قول المخطئين صوابا واجاب عنه بقوله ولا يلزم انقلاب الخطاء

حقا للمنع انقراض موت المصيبين قبل المصيب لمن قولهم من الاحياء ولا يذهب عليك ان هذا الجواب الزامي

ولا لموت المصيب على مذهب الامامية وهو العصمة محال واما بطلان الرابع فلانا نختار الشق الثاني

وهو ان اجماعهم لدليل ولكن يجوز خفاء الدليل عن بعضهم واما بطلان الخامس فلان القول

الثالث الحادث اذا لم يتضمن رفع ما اجمعوا عليه فهو جائز والقول الثالث هنا كذلك فهو جائز

لان الاجماع على احد القولين لا بعينه مشروط بعدم الاتفاق على احدهما فاذا زال الشرط زال

المشروط كما تقدم مرارا ولا يخفى عليك ان هذا الجواب الزامي ايضا لما عرفت من ان مذهب الامام

المنع من احداث القول الثالث مطلقا نعم يمكن ان يقال لا نسلم لزوم القطع ليس قول الاحد العلم لانه لم يكن من الامام

المعتمد فالمطابق على مذهبنا واحتمال القطع بعد اهل العصر الاول انما هو على مذهب المجوزين فاعلم

ان المصنف ذكر في شرح المنهاج ان الفرق بين هذه المسئلة وبين المسئلة السابقة ان الوفاق في المسئلة

حدث بعد تردد واهل الاجماع فيه حال الاختلاف وفي هذا حصل بعد استقرار الخلاف وفيه نظر اذ

والظان

النزاع في كلا الصنفين انما هو بعد استقرار الخلاف على ما يشعر به كثير من كلام المحققين وعبارات كتب الاصول

الفرقة وهو اتفاق السابقة المجمعين عن الخالفين في الثانية عنهم

## البحث الرابع

اذا مات احد القسمين من اهل العصر الذين اختلفوا وانقسموا الى قسمين صار القسم الثاني هو الحجة اجماعا اما عندنا فلوجوب كون قول المعصوم في القسم الثاني وهاهنا على قول المجمعين فلان القسم الباقي كل الامة فيكون قولهم حجة لاندراجه تحت عموم الادلة السابقة وكذا لا يكون قول الاخر هو الحجة اذ لو فرض احدهما اي كون احد القسمين اما عندنا فلاستحالة كون المعصوم واما عند غيرنا فلان تلك الطائفة صارت كل الامة وكذا لو رجع احدهما اي احد القسمين الى قول الاخر كان اجماعا واجب الاتباع لما تقدم وكذلك لو رجع بعض كل الطائفتين في القولين بان تقول كل بقول الاخرى وترجع عن قولها عند الجمهور لا عندنا فانه ممتنع لانا نجزم ان المعصوم في احدهما فالحق معها وقول الاخرى باطل فيستحيل رجوع المعصوم اليه وتقوله به وكذا يمتنع عندنا اتفاق الامة على قول ثالث بعد اختلافهم على قولين وذلك ظاهر واما عند الجمهور فقيل يمتنع مطلقا وقيل يجوز مطلقا وقيل ان نصوا على عدم … على عدم القول الثالث لم يجز والا فالوجه الجواز … وانقراض اهل العصر اي عصر المجمعين شرط في انعقاد الاجماع وكونه حجة … فلو اتفقوا ولو حينا لم يجز لهم ولا لغيرهم مخالفته لعموم الادلة الدالة على حجية الاجماع مثل قوله لا تجتمع امتي على ضلالة ونحو مما سبق ولان الاجماع تحقق في زمن الصحابة بعد زمن التابعين اتفاقا ولو شرط الانقراض المذكور لم يجز يتحقق والتالي باطل بقوله ولعلم انعقاد الاجماع لو شرط هكذا قرره … الدليل في … وتوضيحه انه قد حدث في زمن الصحابة بعض التابعين جماعة مجتهدون … يجوز لهم مخالفة الصحابة لعدم انقراضهم فلا يتحقق اجماعهم مع مخالفتهم ثم الكلام في التابعين كالكلام في الصحابة بعد تجدد تابعي التابعين قبل انقراضهم فلا يتحقق الاجماع في زمانهم مع القطع بحصوله في زمانهم وقرر ابن الحاجب والعضدي هذا الدليل هكذا لو اشترط الانقراض لما حصل اجماع لتلاحق المجتهدين بعضهم بعضا واللازم باطل لان البحث … ممتنع حصوله واعترض عليه التفتازاني بان هذا اللحوق ليس بواجب بل غايته الجواز ثم اين يلزم عدم تحقق الاجماع واجيب بانه وان لم يجب عقلا لكنه واجب عادة واعترض ايضا بانه يجوز ان ينتهي الى عصر ينقرض فيه جميع المجتهدين كما في زماننا فينعقد الاجماع … ولا يذهب عليك عدم ورود شيء من الاعتراض على التقرير الاول هذا على مذهب الجمهور واما على مذهبنا فالحجة هي قول المعصوم وهو موجود في اقوال المجمعين انقرضوا اولم

ينقرضوا احتج

والتامل والنظر

ينقرضوا احتج القائل باشتراط الانقراض بان المجتهد من قال ما دام حيا يكون مشتغلا بالبحث في ماخذ الاحكام فربما تغير اجتهاده ورجع الى قول غيره ولا ينتقل له قول الا بعد وفاته كما تقرر … وذكر العلامة في … ويمكن ان … ذكره الفضلاء … لو لم يشترط الانقراض لمنع المجتهد من الرجوع عن اجتهاده واللازم باطل وتوضيحه انه اذا تغير اجتهاد بعض المجمعين وقد انعقد الاجماع باجتهاده فيحكم باجتهاده الاول ولا يمكن من العمل باجتهاده الثاني لمخالفته الاجماع وذلك ما ادعيناه والجواب منع التقريبين قوله البحث والتامل … جواز الرجوع انما يصح مع الخلاف لا مع الاجماع فانه الممنوع منه واجب ونقل الاجماع بخبر الواحد وهو ما لم ينته الى التواتر كما سيجيء حجة في وجوب العمل لحصول الظن معه والضرورة قاضية بوجوب اتباع الظن اذا كان فيه دفع ضرر مظنون كما سيجيء واعترض عليه بمنع افادته الظن لبعد الاطلاع على اجماعهم … وجوابه ان منع افادة الظن مكابرة وما ذكره في وجه الاستبعاد مردود بان المشهور الذي يستبعد اطلاع الواحد عليه فقط هو المجمع عليه لانه منتشر بين المجتهدين دون الاجماع لانه … باتفاق جميع العلماء على حكم واحد كما عرفت ولا يستبعد فيه اطلاع كل واحد على حال الباقين فاذا حكم احد من العلماء ببغداد مثلا وبلخ … واحدة وحكم بوفاقه من كان في تبريز وكذا من كان في مصر وهكذا بلا علم منهم بموافقة الباقين فلا شك انه اجماع غير مطلع عليه احد من المجمعين فاذا … احد في هذه البلاد المتفرقة وسمع هذا الحكم من هولاء المتفرقين فهو مطلع على الاتفاق … فما ذكره مبني على الخلط بين الاجماع والمجمع عليه … المنقول بالواحد … قابل للتواتر وقد ثبت انه لا يشترط في الاجماع بلوغ المجمعين حد التواتر كما سيجيء فالاستدلال لا يندفع في هذه الصورة بهذا الاعتراض اذ يمنع مع نقل جميع اهل الاجماع لا يصير متواترا … فلا يجتمع … ولا يصلح انه يبعد ان يطلع عليه واحد دون غيره … الاجماع نوع من الحجة يجب التمسك به … كما يجب … كالسنة فانه لا يشترط في حجيتها التواتر كما سيجيء … نقل الدليل الظني الدلالة كالخبر يوجب العمل به … فنقل الدليل القطعي الدلالة اولى بوجوب العمل به لان الضرورة بمخالفة المقطوع اكثر واحتمال الغلط لا يقدح في وجوب العمل كما في خبر الواحد كذا قال العضدي وفيه نظر لانك ستعرف ان … قطعي الدلالة … فلا يسمع دعوى الاولوية اللهم الا ان … بالاولوية الاجماع في الجملة لان الخبر قد لا يكون قطعي الدلالة …

تنبيهات

في نقل السنة

لا يخفى عليك انا اذا قلنا بحجية الاجماع المنقول بخبر الاحاد وخلافه من اعتبار الشرائط للخبر من العدالة والضبط وعدم الارسال على تقدير منع المراسيل فحصلا من حكينا من اجماعات اصحابنا في مثل هذا الزمان لعدم نقله على الوجه المعتبر في الرواية وبالجملة تكل العبرة في نقل الخبر معتبر فيه ثم اعلم ان الاجماع يقع على ضروب منها ان يجمع اهل الاجماع على المسئلة بالقول الصريح ومنها ان يجمعوا عليها فعلا ومنها ان يقول بعض ويتفرع الباقون ولا يخفى هذه الوجوه من انتفاء التقية ومنها ان يعلم رضاهم بالحكم بالقرائن ونحوها **البحث الخامس** قول البعض من اهل العصر وسكوت الباقين مع حضورهم عن الانكار عليه ليس باجماع قطعي بل لابد من العلم بالموافقة باحد الوجوه السابقة لاحتمال السكوت عن الانكار وجوها سوى الرضا فانه و ان كان من اهل الاجتهاد لكن جاز السكوت مع عدم الاجتهاد في المسئلة فانه عالم المجتهد فلا راى له اوبنوبته اى ثبوت اجتهاده بان اجتهد واداه الى خلاف قول الاخر لكن يعتقد اصابة كل مجتهد فلم ينكر على الاخر لانه لم ير الانكار واجبا او كان بسبب السكوت حصول مانع من اظهار معتقده كرض مانع من التكلم او هيبة للمفتي او الفقيه او انتظار وقت الانكار ولا يرى مصلحة باعباد زمانهم او علمه بعلم المتكلم اى قبوله انكاره بانه لا يعرف او خوف من اظهار معتقده لتقية ونحوها او ظنه قيام غيره مقامه في الانكار فيسقط عليه انه من الواجبات الكفائية او اعتقد انه اى قول الاخر صحيح فلا يجب الانكار على تاما علما وغيره تامل او كبرهم على قول من لا يشترط في المجتهد العدالة ومن هنا قيل لا ينسب الى ساكت قول وقال الجبائي انه اجماع بعد انقراض المجتهدين قال ابنه انه حجة وان لم يكن اجماعا قطعيا وليس بحجة ايضا لما تقدم من الاحتمالات واختار ابن الحاجب كونه اجماعا وحجة يعني ان اصطلاحا ثابت بالظن وجعل ذلك اذا كان قبل استقرار الخلاف وعقد المجمع من المذاهب اما اذا كان بعده لم يدل على الموافقة قطعا اذ العادة بانكاره فلم يكن حجة وانت خبير بان تلك الاحتمالات كما تنفي الاجماع تنفي الحجية ايضا اذ معها تبقى دلالة السكوت على الموافقة وعدمها سواء واجاب العضدي عن الاحتمالات بانها وان كانت محتملة لكنها خلاف الظاهر كما علم من عادتهم ترك السكوت في مثله وانت خبير بان مرجع هذا الجواب الى ان السكوت ظاهر في الرضا والموافقة ودلالة غيرها وضرب لنا مثلا جزئية لا تفيد ثبوت دعوى كلي وما ادعاه من تمام المجانحوف بعض عن بعض او لا يلزم مما ذكره عدم خوف كل واحد من كل واحد وخوفنا البعض من البعض كاف في قطعيته مع جواز ان يترك المجتهد الانكار علا المصلحة لم ر ان اوجبت تقية

امثلة





اذ لا يعلم انعقاد الاجماع مع مخالفة الفاسق والبواعث على ترك الانكار اذا لم تمنع العدالة كثيرة ابو على الجبائي على انه حجة بعد انقراض العصر لجريان العادة بالانكار من المجتهد او اظهار ما يعتقده من القول في تلك المسئلة اذا كان خلاف ما يسمع من القول فيها مع عدم التقية وهي مادة لا تستمر فلم يحصل الموافقة اذا لم يظهر خلاف القول المسموع والجواب المنع من جريان العادة بذلك كما عرفت واحتج ابنه على انه حجة لا اجماعا قطعيا بان السكوت ظاهر في الموافقة اذ هو من الكلام مع اعتقاد المخالفة بعيد عادة فكان في افادته ظنا كالقول الظاهر الدلالة غير قطعيها وكل ما يحصل تحت دليل السمع من الامة سبيل المؤمنين وقوله كل الامة والاحتمال انما يقدح في القطعية دون الحجية كخبر الواحد وفيه ان اللازم من هذه الاستدلالات على تقدير تمامها انما هو عدم اظهار اعتقادهم خلاف القول المسموع ولا يلزم منه الموافقة في الاعتقاد وكذا ايضا ليس باجماع ولا حجة فقال بعض العامة بر تلا وتم يعرف له مخالف اذا لم يكن معهم لاحتمال ذهول المجتهد بن عنه وقال صاحب المنهاج ان كان الحكم مما تعم به البلوى فقول بعض الامة فيه حجة اذا اشتهر ولم يسمع خلافه فانه كقول البعض وسكوت الباقين وبيانه انه تعم به البلوى او نعم ولكن لم يشتهر ليس بحجة اصلا وهو ايضا سبق الاجماع السكوتي من الاحتمالات كلها مع منع تفصيل وهو فرع على القول بالاجماع السكوتي **فائدتان الاولى** لو افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس باجماع ايضا مع علم المعين بنسبهم فضلا عن المجتهدين لعدم دخول المعصوم فيهم واما مع علم الحكم بنسبهم فلان الاجماع هو الدنيا في لا علم الخلاف وهل هو حجة ام لا قوى الشهيد في الذكرى كونه حجة اذا لم يكن في المسئلة ما يتمسك به عقليا او نقليا محتجا بان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل قال قلت لعل سكوتهم لعدم الظفر بمستند من الجانبين قلت يبقى قول ولذلك سبيلا عن المعارض والامة يعتبرها الفايدة بذلك وقلته مع عدم معارض وقد كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرائع الشيخ ابي الحسن بن بابويه عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة تنزل فتاويهم منزلة رواياتهم انتهى **الثانية** الحق بعض اصحابنا المشهور بالمجمع عليه والظاهر انه اراد انه حجة لا اجماعا قطعيا ويقرب ذلك في الذكرى سواء كان اشتهارا في الرواية بان كثر تدوينها او الفتوى قالوا ولو تعارضا فالترجيح للفتوى اذ اعلم اطلاعهم على الرواية وكذا لو عارض المشهور المستند الى حديث ضعيف حديث قوي فالظاهر ترجيح المشهور انتهى وعندي في الحاقهما نظر واذا استدل اهل العصر بدليل او ذكروا

اتفاقا

تاويلا جايزا ثم بعدهم الاستدلال بالمعنى اى بدليل اخر لم يستدلوا به ان لم ينصوا على ابطاله لم يجز
او جاز لهم ايضا ذكر تاويل اخر بحيث لا يستلزم اى ذلك التاويل عدم التاويل الاول الذى اول
به اهل العصر الاول اما جوازها فلانه قول بالاجتهاد ولا مخالفة فيه للاجماع فيجوز عملا بالاصل السالم
عن المعارض ولانه لو لم يكن جايزا لما وقع واللازم باطل وذلك لان المتاخرين في كل عصر لم يزالوا يستخرجون
الادلة والتاويلات المغايرة لما تقدم استخراجا شايعا ذايعا ولم ينكر احد بقول عليهم والانكار
بل يمدحونه به ويعدون ذلك فضلا قال العلامة في يه لنا ان الناس في كل وقت يستخرجون ادلة ويتاولون
تاويلا مجددة من غير نكار احد فكان اجماعا وفيه ان هذا الاستدلال من قبيل الاجماع السكوتي وقد
مر انه ليس بحجة وانما اشترط عدم استلزام التاويل الثاني عدم الاول فلانه على تقدير استلزامه
ذلك يكون مخالفا للاجماع وهو غير جايز فلو تاول الاولون المشترك باحد معنييه لم يكن
لاهل العصر الثاني تاويله بالمعنى الاخر فقط بناء على القول بعدم استعمال المشترك في كلا المعنيين جميعا
واذا جاز ذلك لم ينافى الاول وتفصيل القول في ذلك انه ان كان التاويل الثاني لا يخالف الاول في
حمل المعنى ولا يغايره فقط فجوازه وان خالفهم لبعض ففيه نظر وان غايره ولم ينافه فان جوزنا استعمال
اللفظ في اطلاق واحد في معنيين حقيقة بان يكون من عموم الاشتراك حقيقة ومجازا بان يكون من عموم
المجاز فالظاهر جوازه وان لم نقل به فالظاهر عدم جوازه لانه اذا ثبت بالاجماع ان المراد هذا يثبت انه لم يجز
ارادة معنى اخر معه لم يجز حمله على المعنى الاخر فقط بطريق اولى الا ان يجوز ان يكون الشارع تكلم
باللفظ المشترك مرتين وعنى به في المرة الاولى احد المعنيين وفي الاخرى الاخر الا ان الاجماع منعقد
على خلافه فتامل **واعلم** ان الشرط المعتبر في التاويل معتبر في الدليل ايضا فانه لو نافى الدليل
الاول او استلزم عدمه لم يجز اذ هو خطاء لمخالفته الاجماع وانما اقتصر المص على الاشتراط في التاويل
واهمله في الدليل لمكان اشتراكهما في التعليل والله الموفق وقال بعض العامة بالمنع مطلقا محتجين بان
الدليل الجديد غير سبيل المؤمنين فيكون حراما للاية وجوابه ان الذم مختص بمن اتبع ما نفاه
المؤمنون واما ما لم يتعرضوا له بنفى ولا اثبات فلا يلحق فيه اتباعه لغير سبيل المؤمنين والحاصل
ان الذم على ترك العمل بما اتفقوا عليه من نفى او اثبات والدليل انما يكون سبيلا لهم اذا سلكوه وعملوا به ولم يذكر
في سبيلهم اما الحادث الدليل الثاني والتاويل فليس تاركا لسبيلهم اذ لم يثبت انهم دليل الاخر
او قالوا ديلا اخر دليلا لو سلم ان مثل ذلك سبيلهم لكان ابطال الدليل الحادث غير جايز لانه لم يكن
سبيلا لهم **البحث السادس** اجماع العترة اى عترة الرسول عليه وعليهم السلام وهم كما قال الجوهري نسله

ورهط الادنون

او عدم المخالفة

كان مع مخالفة بعضهم

ورهطه الادنون والمراد هنا اهل البيت حجة عند الامامية والزيدية سواء كان مع مخالفة بعضهم
والموافقة بان علم منهم التوقف او عدم سماع الحكم والانكار اجماعا سكوتيا او الباقول على خلافه ثم
انما كان حجة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ولما نزلت
اخذ رسول الله صلى الله عليه وآله كساء ووضعه عليه وعلى علي وفاطمة والحسن والحسين ع وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي
فقالت ام سلمة الست من اهل البيت فقال انك على خير والخطاء رجس فيكون منفيا عنهم ع فيكون
اجماعهم مصونا من الخطاء فيكون حجة وهو المط ولقوله ع اني تارك فيكم الثقلين ان تمسكتم بهما لن تضلوا
ابدا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وهذا الحديث مشهور بل قيل انه متواتر ومقتضاه حصر
الضلال المتمسك الذى يتحقق معه نفى الضلال المرتب على التمسك بهما ولا يتصور الا بحجية اجماعهم وليست حجية موقوفة على
انضمام الكتاب اليه كما في عكسه والالم يكن له مزية لان في علماء الامة المتابعة للكتاب ايضا ولانهم وحلة
علمه ونصوص الكتاب ولانهم اعرف بالاحكام الشرعية لاستفادتهم من الوحى وهم ع مهبط دنزل جبرئيل
والنبى فيهم وملازمهم لهم وافعاله غير خفية عليهم لانهم يشاهدون افعاله ويسمعون اقواله
ومعاشرته لهم ومداومتهم على مجالسته وافعالهم كذلك اى غير خفية عليه لانه يشاهدهم ولهم
الاسم
افعالهم ومعاشرتهم لم اكثر من غيرهم لمجاورتهم له ويشاهدون الوحى ويخاطبهم على الوجه
المختص في اكثر الاوقات ومعظم الاحوال كما دلت عليه الاخبار الصحيحة المشهورة ولذلك كان
هذا حالهم فهم اعرف بالاحكام من غيرهم وهم ع منزهون عن الخطاء ابعد لاتقانه الاذعان فيتعين التمسك
وما شاهدوه ونشاهده وسمعوه من الرسول ع مما ذكرتم في العترة الطاهرة فيلحق تركهم اجماعهم حجة
ولا يمكن نفيه لانا نقول الفرق بين العترة وغيرهم ظاهر وهو ان حرص الرسول على تكميل ذريته
واولاده بالمعارف والعلوم اعظم من حرصه على تكميل زوجاته وذلك معلوم بالوجدان في النفوس الانسانية
من الاخبار وايضا كان حرص الزوجات على ملازمته وملابسته انما هو فيما يختص بامور الاستمتاع
وما يجرى مجراه من الانس بخلاف عترته فانما كان حرصهم على ذلك للتعليم والاستكمال وتحصيل المعارف
واقتباس الفضائل العلمية والعملية كما قال ابن ابي الحديد ان امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام كان رسول الله ص الف بابا من
العلم يفتح لي من كل باب الف باب وقال ع لم يكن كل اصحاب رسول الله ص كان يسئله عن الشىء فيفهم
وكان منهم من يسئله ولا يستفهمه حتى انهم كانوا ليحبون ان يجيء الاعرابي والطارى فيسئل
رسول الله ص حتى يسمعوا وقد كنت ادخل على رسول الله ص كل يوم دخلة وكل ليلة دخلة
فيخليني فيها ادور معه حيث دار وقد علم اصحاب رسول الله ص انه لم يصنع بذلك باحد من

منازله

الناس غيري نزعا كان في بيتي بابني دون اسدم اكثر ذلك في بيتي وكنت اذا دخلت عليهم فخفض
اضلابي واقام عن لسانه فلم يبق عنده غيري واذا اتاني للخلوة معي في منازله منزلهم لم تقم
فاطمة ولا احد من بيتي وكنت اذا سالته اجابني واذا سكت عنه وفنيت مسايلي ابتداني
فلما نزلت على الحسن انه سلمهم ثم من القران الا قرانيهما وغير ذلك من الاخبار التي قد بلغت حد الاستفاضة
واعترض على اية التطهير بوجوه الاول ان الاية ظاهرة في ازواجه لان ما قبلها
وما بعدها خطاب معهن فلا يليق باسلوب الكلام وتفسير رجعها وصرفها الى القرم المخصوصة
وجوابه من وجهين اشار الى الاول بقوله وحمل الاية على انه وحمات باطل لوجوه ثلاثة اشار الى الاول
بقوله لمخالفته الخبر المتواتر من لف الكسا على القوم وعدم اجابة ام سلمة عن قولها الست من اهل
البيت بيلي بل قال انك على خير ولا شك ان هذا قرينة ظاهرة صارفة عن الظاهر الذي
ادعيتموه على انه فيهم من قوله هؤلاء اهل بيتي الحصر فالمعنى هؤلاء اهل بيتي دون غيرهم ردا
على من اعتقد ان الازواج النبي من اهل البيت فيكون قصر افراد والى الثاني بقوله ولانه لو كان ذلك
اي المراد الازواج لقال عنكن وكذا ويطهركن كما قال وقرن في بيوتكن ولا تبرجن وفي اية التذكير
تبيع من قصر الخطاب عليهن لانه وصلهن فيه الحمل على ما بيناه ولهن ويكون من باب التغليب على
ما هو في مجث الكلام فتم والى الثالث بقوله ولان نفي حقيقة الرجس تقتضي نفي جزئياته الراجع
الى كل فرد وجزئي اذ لم تحقق فرد منها لم ينتف الجنس خصوصا مع تاكيد التطهير بالمصدر اعني
تطهيرا والتاكيد بانما المفيدة للحصر وضعا وباللام المؤكدة في قوله ليذهب وبلفظ الاذهاب الا
على انه ازالة الرجس بالجملة وتقديم لفظ عنكم على الرجس الدال على شدة العناية والاهتمام ذكره
والايان بالامر الذي لهم تعظيما لشانهم والنداء على وجه الاختصاص في قوله اهل البيت والاتيان
بلفظ التطهير الدال على التنزيه عن كل ذي دنس وهو اي النفي على الوجه المذكور المؤكد بالتاكيد
المذكور يمنع ان يتوجه الى الزوجات لوقوع الذنب منهن او جوازه عليهن اتفاقا فلا يصح
الاداء لهن لا ضصوصا كلا وجه الجزئية لما ذكرنا ان يكون المراد المجموع فلم يبق لها اي للاية محل سوى المعصومين
وهم من ذكرناه من المتيقن مع ذلك قاتل بل بغيرهم اذ وقع او الى الوجه الثاني بقوله ولان نفي الرجس عن اهل
البيت تقتضي نفيه عما ذكرناه من الخمسة اتفاقا لانهم من اهل البيت اجماعا لانهم اما كل المراد كما قلنا
او بعضه كما هو راي خصمنا ولا قائل بنفيه عن الزوجات فينتفي الرجس عنهم من متيقن وهو المطلوب وهنا
الحمل الايضا باي يكون مطلوبنا من جهة قولهم ولا يجوز ان يكون قولهم ولان نفي الرجس عن اهل البيت وهما
يكون م

رابعا البطلان

تأمل

رابعا البطلان الحمل على الزوجات لانه لم يثبت بطلان الحمل كما عرفت بل هو جوابه مستقل من جواب الخصم المقلد
الاعتراض الثاني ان اللام في الرجس ليس للاستغراق بل يجاز كونها للعهد الذهني او للجنس
فلا يثبت المدعى الاعتراض الثالث انه الاذهاب لا يكفي الا بعد الثبوت الاعتراض الرابع ان
الاية دلت على ارادة التطهير لا حصوله الاعتراض الخامس لم لا يجوز ان الخطاء الاجتهادي نجس قاله
البدخشي والجواب عن الثاني ان اللام حمل على الاستغراق اذا لم يكن عهد وهو خارجي السابق
العناية الخطاب بين عليها فان سلمنا حملها على الجنس لكن اذهابها ينفي الرجس في حقيقته وطبيعه
وذلك لا يكون الا بنفي كل فرد اذ لو ثبت شيء من جزئياتها حال ارتفاعها لزم وجود الكلي بلا
جزئي وانه محال كما قال الشيخ وغيره نقل لجي انكر الطبيعة عن الماهية لا تحققها الا خاصة اوحرضا
عاما فلا تثبت الجزئية والا دخلها الوقت اذ لو لزم وجودها في موضع لزم وجود الكل بلا
جزئيه وهو خط وعن الثالث بالمنع من ذلك لصحة قولنا للمخاطب ذهب عنكم انواع البلاء دان
لم يكن شيئا منها حاصلا له وعن الرابع ان ارادته تعم سبب لفعله لا الفعل عنه والتطهير فعله وارادته
سبب لوقوعه فلا يجوز تخلفه عنها صح ان الخصم يقول بان الارادة سبب لوقوع الفعل منه وعن الخامس
ان الاحكام متلقاة من الوحي عندنا لا من الاجتهاد فالخطاء فيها ليس خطاء في الاجتهاد حتى
يقال انه رجس اوليس برجس وكانه بناه على اعتقاده وهو خطاء واعترض على الدليل الثاني
بان الحديث المنقول خبر احاد فلا يكون حجة وجوابه انه متواتر اتفقت الامة على نقله ورواه مسلم
في صحيحه عن زيد بن ارقم ورواه غيره من العامة بعبارات شتى مشتركة في المعنى دالة على وجوب
التمسك بالكتاب واهل البيت على انه لا يضرنا كونه احادا مع صحته اذ هو حجة كما سيجيء وان
لم يكن قطعيا واعلم ان الاستدلال بالاية والحديث لزيادة الاحتجاج والا فقد ثبتت
عصمة علي والحسنين الخ اجماع اهل المدينة او من سبه
التاسع
في ذكر عقيلة كما تبين في محله د انكره الناس لانهم بعض المؤمنين
المرسول من الرسول والتابعين بل دون غيرهم ليس بحجة عند الاكثر
وبعض الامة فلا تتناولهم ادلة الاجماع الا فيه بلفظ المؤمنين ولفظ الامة وكل حكم شرعي لا بد من دليل
له فالاصل عدمه لان علم المدارك مدارك العلم مبني على الاصل الشرعي فعلى نفيه الادلة وما
ذكره من الدليل غير صحيح كما سيجيء ولان المعتبر اذ لم يكن فيهم لم يعتد بقولهم عندنا والا وان كان
فيهم فالحجة في قوله وكما فيه جميع العلماء كان اجماعهم حجة لا لكونه اجماع اهل المدينة بل لدخول
المعصوم فيهم وقال مالك اجماعهم حجة وتبعه ابن الحاجب في حجة بقولهم ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي
الكير م

لمنعه

الكبير حيث الحديث فيحصل امنهم عن الخطا لانه حيث يكون منفيا عنهم لا يبقى على الخطأ وهو حجة قولهم
اى لمنع صحة الحديث اذ لا فائدة لم يسئل الصحابة حجة يعول عليها ولنفى بالانة على الخطا ثانيا اذ لا دلالة
له على الدوام فلا يجب انتفاء الخبث دائما لاحتمال كون ذلك مختصا في زمانه وعلم عمومه تجلى
قال البدخشي فيه نظر اذ الاصل في اى حكم ثبت بعامة حتى يوجد ما ينافيه ولو سلم هذا كما
ثم العمل باية المنافة بقوله لا تجتمع امتى على ضلالة لعدم اختصاصها بالدوام فلا يلزم دوام
حرمة المنافة ولا دوام علم اجتماعهم على الضلالة وفيه تامل ولانه خبر احاد لا يتمسك به في العمليات
ثالثا وفيه نظر ولانا لا نم ان نفى الخطاء الاجتهادى حيث خصوصا على القول بتصويب كل مجتهد
رابعا ولانه لا عموم فيه فلا يشمل جميع انواع الخبث وذلك لانه من ذا خامسا قال البدخشي
وفيه نظر لانه يجوز الاستثناء منه وهو اية العموم على ما مر وفيه شئ وسادسا فلا قيل انه
ورد في جماعة خاصة كرهوا الاقامة في المدينة قال البدخشي وفيه نظر لانه لا عبرة بخصوص السبب واحتج
ابن الحاجب على حجية اجماعهم بقضاء العادة بان مثل هذا الجمع المحصور من العلماء اللاحقين بالاجتهاد
لا يجمعون الا عن راجح فقوله مثل هذا الجمع تنبيه على انه لا خصوصية للمدينة وانما اتفق فيها ذلك ولو
اتفق في غيرها كان كذلك قوله الجمع المحصور اراد الانصار فانهم المدينة واجتماعهم فيها وقلة غيبتهم
عنها لان هؤلاء المجتمعين يتشاورون ويتناظرون ويتفقون بعضهم بعضا ان لا يطلع احدهم
على دليل المخالف مع رجحانه وقوله اللاحقين بالاجتهاد احتراز عن محصورين في غير موضع مهبط الوحى
واهله غير واقفين على وجوه الادلة من الترجيح وفعل الصحابة في زمانه ووجوه الترجيح فانه لا شك
ان اهل المدينة كانوا اعرف بذلك قلت هذا الكلام عجيب مع تقدم لعلة الانصاف اذ كيف العادة
تقتضى بعدم اجتماع هؤلاء على الخطأ للوجوه المذكورة ولا تقتضى بعدم اجتماع القوم على الخطأ
مع انهم اقرب الى النبى ص واذكى وافطن من غيرهم بل هم اعلم الانام ومرجع مصانع العلماء الحكماء
الى اخر الزمان وهو المعتبر في الاجتهاد دون كثرة العدد خصوصا منهم امير المؤمنين ع وهو
الذى بلغ في غزارة العلم وعلو المرتبة فيه ما لا يبلغ كنهه عقول البشر ولا يحصيه الخبر ولا شك
فقد قال في حقه رسول الله ص اقضاكم على وانا مدينة العلم وعلى بابها ونزل فيه من الايات وورد
فيه من الاثار ما هو معلوم لا ينكره احد وقال ع لو ثنيت لى الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم
وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل القران بقرانهم وكانت
الصحابة في الاحكام العجيبة والقضايا الغريبة ترجع اليه ولم ترجع الى احد قط فلو لم يكن معصوما

فتامل



يعنى ابا بكر

فلا اقل من كون قوله كاشفا عن سند راجح على سند الكل وانه اعلم بسرائر عباده واجماع الخلفاء الثلاثة
وعمر وعثمان والشيخين الاولين ليس بحجة عندنا وهو ظاهر واما عند الجمهور فالاكثر انه كذلك اى لقوله
تناول الادلة لهم وقال بعضهم انه حجة لقوله ص اقتدوا باللذين من بعدى يعنى ابا بكر وعمر امر باقتداء
بهما فيحرم مخالفتهما فيه والمراد صحة اجماعهما وهما ليس ولا يمنع صحة الخبر حتى قال العبرى انه موضوع وثانيا
واما اجماع اهل الائمة الاربعة وهم الخلفاء
بحمله على اولوية حجة قوم من القوم العلماء بعد الخطاب
المذكورة مع على ع فهو حجة عندنا من حيث اشتماله على قول على ع وهو حجة واكثر الجمهور على
عدم حجيته كالاول واحتج القايل بانه حجة بقوله ص عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من
بعدى عضوا عليها بالنواجذ واجيب بمنع صحته وعموم الخلفاء الراشدين وعدم دليل على الحصر
في الاربعة قال العبرى وفيه نظر لان العرف خصصه بالائمة الاربعة حتى صار كالعلم لهم ورده البدخشي
بان العرف طار فلا يخصص عموم اللفظ النبوى الصادر قبله واجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم من
التابعين البالغين رتبة الاجتهاد ليس بحجة لانهم اى الصحابة رجعوا الى اقوالهم اى اقوال التابعين
فمنه قول ابن عمر حين سئل عن فريضة فقال
فلو كانت اى اقوالهم خطا لما رجعوا اليها اما الاول فلما روى ... وحفظ ونسينا وفيه
سلوا سعيد بن جبير وكذا انس قال سلوا مولانا الحسين ع فانه سمع وسمعنا
ذلك واما الثانى فظاهر وفيه نظر كان الكلام بلغ حجية الاجماع المذكور لا القول ببطلان قول التابعى مطلقا
بل اذا خالف اجماعهم وهو غير ظاهر مما ذكر واما الراجع الى التابعين بعض الصحابة كالكلام والنزاع في مجموعهم
فالاولى الاستدلال بما تقدم وهو كونهم بعض الامة فلا تتناوله الادلة ولا ياتى هذا عندنا كالخوف
قول المعصوم فيه اى في اجماع الصحابة وحينئذ فالكلام في التابعى المجتهد عند انعقاد
اجماع الصحابة اما من نشاء وبلغ درجة الاجتهاد بعد انعقاد اجماعهم فاعتباره وعدمه مبنى على الخلاف
في اشتراط انقراض العصر

## البحث الثامن

الاجماع انما يكون حجة عندنا لاشتماله على قول المعصوم وكل جماعة
كثرت او قلت وكان قول الامام في جملة اقوالها فاجماعها حجة لاجله اى لاجل قول الامام لا لاجل
الاجماع فلو خلا المائة من فقهائها لما كان حجة ... قوله لم يكن حجة بل فائدة الاجماع كونه كاشفا عن دخوله
قال المحقق في نهج الحق يعلم قول المعصوم بعينه بان ... السماع منه مع المعرفة به ولا التالى النقل المتواتر
كان فقد الامران واتفقت الامامية على امر من الامور على وجه يعلم انه لا عالم من الامامية الا وهو قائل
به يعلم دخول المعصوم فيه لقيام الدليل القاطع على حقيقة مذهبهم لا يقال كيف يعلم اتفاق الامامية على حكم
مع كثرتهم وانتشارهم في البلاد لانا نقول كما يعلم اتفاق المسلمين على كثير من المسائل

لا قائل

عقلية واخلاق في الرفق وانه لا قائل بالوجوب الثانية والثالثة وكما يعلم انه اذا اجتمع اخ وخال فانه
بان الاخ يحوز المال دون الخال وغير ذلك من المسائل انتهى وانت خبير بانه مع العلم بالمعصوم وتعيينه
لا حاجة الى الاجماع هنا وقال الشهيد في الذكرى والطريق الى معرفة دخوله ان يعلم اطباق الامامية
على مسئلة معينة او قول جماعة منهم لا يعلم نسبهم فلان قول من يعلم نسبه خارج انتفى العلم بالنسب في
الله الشرطين فالاولى التخيير كالخبرين المتعارضين ولوجوب التبيين على الامام لو كان احدهما باطلا وقيل
بالرجوع الى دليل العقل لان غيبة الامام مع خوفه تمنع من حكمته بتبيينه الحق واللوم فيه على المكلف
انتهى واعلم انه ذكر قوله والطريق الى الاكتفاء باطباق الامامية في حجية الاجماع وان كانوا
معلومي النسب ولا فارق بينه وبين قوله او قول جماعة الخ وفيه مع ان العلم بالنسب والاصل القطع
بخروج المعصوم منهم فلا يكون قولهم حجة كما نقلنا عن المحقق واما حمله بان علامة التخيير حال انتفاء العلم
بالنسب في الشرطين فهو المنقول عن الشيخ الطوسي ره واعترض على القول بالطرح بانه يلزم منه
اطراح قول المعصوم قال المحقق جعفر بن سعيد قلت عن هذا يبطل ما ذكره لان الامامية اذا اختلفت
على قولين وكل طائفة توجب العمل بقولها وتمنع من العمل بالقول الاخر فلو تخيرنا لاستحسنا ما منع
المعصوم انتهى قلت لعل الشيخ اراد بالتخيير تخيير المجتهد في ترجيح احد القولين لمرجح فتامل وهنا كلام
وجيه ترى في بعض كتب اصحابنا الظنية السيد المرتضى ره احب ايراده لجودته وهو هذا فان قيل اذا
كان المرجع بكون الاجماع حجة عندكم الى قول المعصوم وليس للاجماع تاثير في ذلك كان قولكم الاجماع حجة
لغوا لا فائدة فيه قيل لخصومنا ابتدانا بالقول بان الاجماع حجة بل انما سلمنا قولهم لنا ما قولكم في
اجماع المسلمين قلنا هو حق وحجة من حيث كان قول المعصوم داخلا في اجماعهم وهذا كما قيل لنا ان جماعة
فيما بينهم هل قد هذه الجماعة حجة فانه لا بد في الجواب لنا ولا مسوغ غير ذلك من القول بانه حجة
وان كان لا تاثير لعلا النبوة في ذلك بل لان قول الامام ثم اذا جاز ان يلتبس ويشتبه علينا بعينه
او بغيرها لم يكن بد من الرجوع الى اجماع الامامية ادعاتها لنعلم دخول قول الامام فيه ومن القول بانه
حجة لاشتماله على قول المعصوم وهذا كما يقول المحصلون من مخالفينا ان الاجماع الذي هو حجة اجماع المؤمنين
دون غيرهم الا ان قول المؤمنين لما لم يكن متميزا اعتبر اجماع الامة ليدخل فيه ذلك انتهى اذا عرفت
هذا علمت ان مخالفة المخطئين من اهل القبلة في مسائل الاصول لا يضر في حجية الاجماع لعدم الاعتداد بقول
من يجوز عليه الخطا فضلا عن المخطئ لخروج المعصوم عنهم ره فيتعلق الباقر بوجوب دخولهم فيهم و
اما الجمهور فقد اختلفوا في انعقاد الاجماع مع مخالفة المخطئين من اهل القبلة من المسلمين في مسائل

الاصول متعلق

خاصة

الاصول متعلق بالمخطئين فقالوا اما تكون مخالفتهم موجبة لكفرهم او غير موجبة فان كفروا بالمخالفة
كالمجسمة لم يعتد بخلافهم لان من علامتهم كل المؤمنين لكن لا يجوز التمسك باجماعنا على كفرهم
في تلك المسائل التي اخطاوا فيها لان خروجهم من الاجماع متوقف على كفرهم فيها فلو اثبتناه
باجماعنا الموقوف على انحصار المؤمنين فينا الموقوف على كفرهم زاد دور وان لم يكفروا بالمخالفة ولم
لم ينعقد الاجماع بدونهم لان من علامة بعض المؤمنين اذ المعصية لم تخرجهم من الايمان فلا تتناولنا
ادلة الاجماع فلا يكون حجة فيعتبر عندهم الا عند المجهول قول العصاة في الاجماع لانهم مؤمنون
قال الشيخ والحق ان يقال ان صنعنا من خطائه كاد احد اهل الحق في مسئلة لم يعتد بهم وكان اجماع
علمائهم حجة والا فلا وهو حسن تعني شيء وهو ان الكلام عبارة المتن ان الخلاف ذاهب ذلك
عند المجهول ولا يخلو شيء من كتبهم خلافا وليس فيها الا التفصيل المذكور في شرح العضدي المجتهد
المبتدع ان كان بدعة عنه تتضمن كفرا كالمجسمة فان قلنا بالتكفير فهو كالكافر لا يعتد بموافقته و
لا بمخالفته وان لم نقل بتكفيره فهو كغيره من اصحاب البدع الظاهر ثم غيرهم كمن فسق فسقا جرحا
فيه ثلاث مذاهب احدها يعتبر مطلقا ثانيها لا يعتبر مطلقا ثالثها يعتبر في حق نفسه لا في حق غيره
فلا يكون الاتفاق مع مخالفته حجة عليه ويكون حجة على غيره سواء اولا ينعقد الاجماع مع مخالفة
الواحد الاثنين من مجتهدي ذلك العصر المجمع فيه لان من علامتهم بعض المؤمنين والدليل لم ينهض
الا في كل الامة وخالف في ذلك ابو بكر الرازي والخياط والطبري فقالوا ان مخالف الواحد
والاثنين لا يقدح في حجية الاجماع احتج ابو بكر الرازي وابو الحسن الخياط ومحمد بن جرير
الطبري على ذلك بان لفظ المؤمنين الوارد في الاية يصدق عليهم اي على المؤمنين مع خروج
الواحد والاثنين كالاسود فانه يصدق على البقر السود وان كان عليها شعرات بيض
وباعتبار الغلبة وايضا لو اعتبر مخالفة الواحد والاثنين لتعذر العلم بالاجماع لانه لا يمكننا
القطع في شيء من الاجماعات بانتفاء مخالفة واحد واثنين والجواب عن الاول انه مجاز لا حقيقة
في الاستغراق اجماعا والاصل عدم المجاز الا فيما قام عليه الدليل وعن الثاني انه غير متعذر
بل معلوم في زمن الصحابة لقلتهم اي انحصارهم وقلتهم واعلم ان قوله ولتعذره
معطوف على ما يستفاد من التشبيه في قوله كالاسود فكانه قال احتجوا بان لفظ المؤمنين يصدق
عليهم مع خروج الواحد ويثبت ذلك بوجهين احدهما التشبيه بالاسود والثاني التعذر
المذكور فكانه قال للتشبيه وللتعذر فاللام في موضعها ولو كان معطوفا على قوله ان المؤمنين

يبتني

لكان المناسب البناء في موضع اللام تامل **البحث التاسع** لا يجوز الاجماع الا عن دليل وامارة فهو
يلهما الاجماع ويستند اليه والا لكان خطاء لان الفتوى في الدين من دون ما يعتمد عليه من قطعي
او ظني خطاء لكونه قولا بالتشهي فلو كان الاجماع لا عن مستند لزم اجماع الامة على الخطاء وقال
الحكم في شرحه وفيه نظر لان المراد من الخطاء ان كان هو مخالفة ما اتفقوا عليه لحكم الله تعالى فهو ممنوع
لجواز ان يكون هو الحكم الذي اوجبه الله تعالى وان كان عبارة عن ان قولهم من غير دليل حرام فهو
الممنوع قال الشارح وفيه نظر فان المراد من الخطاء المعنى الثاني وليس هو الممنوع فيه للاتفاق على
يعني للاتفاق على حرمة القول بالتشهي بل الممنوع فيه انه هل يمكن وقوع الاجماع على الوجه ام لا قلت
هذا القول حسن وهو يقتضي حمل الخطاء في الاحاديث التي احتج بها على حجية الاجماع على الاثم و
ما يتناوله لا الخطاء في الاجتهاد وهو المقابل للصواب وحينئذ لا يمكن الجواب بوجه اخر وهو ان الحكم
بالنسبة الى كل المجتهدين وان لم يكن خطاء لجعل اجماعهم دليلا لكنه بالنسبة الى كل واحد منهم خطاء
اي اثم وايضا تحقيق الحديث انهم لا يتفقون على الخطاء فقبل اتفاق الكل على هذا الحكم الذي
فرض انه بلا سند لا يصدق اتفاق الكل على الخطاء وبعده ليس خطاء اصلا وذلك لان الاجماع
ما جعله الشارع دليلا قطعيا فبدون تحققه حصل القطع بحجية معتقده فلم يكن اثم [illegible]
الحكم عنهم من المعاقب فالاثم ما على الاخير لكنه ليس كل الامة وبعد صدوره وجب متابعة
الاجماع فلا اثم على متابعة الواجب وفيه نظر لان الاثم من على الغير لا يسقط بتحقق الاجماع لانهم حكموا
في الدين قبل ذلك بلا دليل وهذا الاخير ايضا اثم لحكمه بلا دليل لان الاجماع انما يتحقق بعد اجماعه
لكن القدر المشترك بين الاحاديث الواردة في حجية الاجماع يدل على امتناع اتفاقهم على خطاء مقابل
للصواب لا سيما وقد وقع في بعض الروايات بلفظ الحق كذا افاده بعض الافاضل قال المخالف
اولا بان الاجماع لو كان عن مستند فذلك المستند هو الحجة لان الاجماع لم يكن للاجماع فائدة قال
التفتازاني معنى كلامهم لم يكن لاثبات كون الاجماع حجة فائدة على ما في منتهى ابن الحاجب واللازم
باطل لان العلماء استدلوا بذلك وبالغوا فيه اثباتا ونفيا فلا يكون عبثا واما اذا حمل على انه لم يكن
لنفي الاجماع على المسئلة فائدة فينتقض ببطلان اللازم لحلفي الاتفاق على موجب الدليل القاطع الظاهر
تامل واشار المص الى الجواب عن هذا الاحتجاج بقوله والفائدة منع المخالفة وترك البحث عن
الدليل وحاصله ان لا نم انتفاء الفائدة بل هي سقوط البحث وحرمة المخالفة ويترتب عليه ما ذكر
المعري من ان الفائدة كشف عن وجود الدليل في المسئلة من غير حاجة الى معرفته والبحث عن كيفية دلالته

على الدليل اذ يجب

لا عن مستند

على المدلول بكون السنة والاجماع دليلين لذلك الحكم فيكون من تمام هذه الادلة فالدلالة ثانيا للاجماع
واقع فيكون جائزا اما الاول فلاجماعهم على بيع المراضاة واجرة الحمام بلا دليل وامارة و
اما الثاني فظاهر واشار الى منع جوابه بقوله وبيع المراضاة وهو بيع المعاطاة واجرة الحمام
انما ثبت الاجماع عليه فلو عدم لم ينقل استغناء بالاجماع عنه وعدم العلم بالدليل لا يدل على عدم
العلم اي عدم الدليل غايته عدم علمكم بالدليل ثم القائلون بوجوب المستند اختلفوا بالاكتفاء بالامارة
بالامارة المفيدة للظن فقال قوم يجوز ان يكون مستنده امارة كقياس واجتهاد وقالت الامامية
وداود بن [illegible] وابن جرير الطبري انه لا يجوز الاجماع الا عن مستند قطعي اما الامامية فظاهر اذ المعتبر
المعتبر في الاجماع لا يخلو الا عن دليل قطعي وابن جرير فاحتج على ذلك بان الامة على كثرتها واختلاف
دواعيهم يمتنع ان يجتمعوا على امارة مع خفائها كما لا يمكن اجتماعهم في الوقت الواحد على اشتهاء
واحد من الغذاء واجاب المص عنه بقوله والامارة جاز ان تكون ظاهرة فيتفق الاجماع عليها كالاحكام
اي تجتمع الامة على مقتضاها كما اجتمع الاولون على الامارة وهي طريق الى اثبات الاحكام لذاته
لدليل فجاز ان تكون سندا للاجماع مثله ولانا نقطع بجوازه لانه لو فرض لم يلزم منه محال
قال قبل الاجماع منعقد على جواز مخالفة الامارة فلو كان سندا للاجماع لم تجز المخالفة للاجماع
لا يستلزمه مخالفة الاجماع قلنا ان اريد بجواز مخالفتها بعد الاجماع [illegible] بل لا نجوز
مخالفتها قبل الاجماع اما بعد ذلك فلا نم انعقاد الاجماع على جواز مخالفتها قال قبل الخلاف في
حجيتها فلا تكون سندا للاجماع المتفق على حجيته فان الخلاف في حجية السند خلاف في حجية ما هو
سنده قلنا جوابه يمكن مع انه منقوض بعموم النص وخبر الواحد فان كلا منهما يجوز كونه سندا
للاجماع اتفاقا مع الاختلاف في حجيته واختلفوا ايضا فيما اذا وافق اجماع لمقتضى حديث
فقيل يجب ان يكون انعقاده من ذلك الحديث وقيل لا يجب وهو مختار المص ولذا قال ولا
يجب مع موافقة الاجماع لخبر صدوره اي صدور الاجماع وانعقاده عنه عن ذلك الخبر خلافا
لابي عبد الله البصري فانه ذهب الى ان الاجماع اذا كان موافقا لخبر [illegible]
لا يجوز ذلك الخبر وجوابه ان اراد التقدم كما هو ظ كلامه فبطل لجواز استفادته من غير [illegible] صحيح لان
كان يجوز قيام الادلة الكثيرة على مدلول واحد وان اراد انه مستفاد منه [illegible]
**البحث العاشر** لا نشترط في الاجماع قول كل الامة [illegible] الاصل عدم [illegible]
لا يذهب عليك ان فائدة الاجماع وتوضيحه ان الادلة الدالة على حجية الاجماع دالة على الاستدلال

وقبلهم
الى الاستدلال

اى المتمسك به يجب المجتهدين العصر لا يتحقق الاجماع لجواز تجدد المخالف وبعد يوم القيمة لا حاجة
والتمسك لانتفاء التكليف وكذا لا يشترط قول الكفار اما عندنا فظاهر اذ لا عبرة بقول المجتهد
المبتدع فكيف بالكافر واما عند الجمهور فكذلك لان اية المشاقة التى استدلوا بها على حجية
الاجماع تدل على اتباع المؤمنين وكذا الاية الاخرى التى هى بلفظ الامة وكذا مرادنا بالاخرى بعض
ولا فى الاتباع كذلك لان لفظ الامة فيهما منصرف الينا يعنى الى المسلمين بحسب عرف الشرع اذا اريد بها
شهادة قبل دين محمد وكذا لا يشترط قول الفقهاء العوام من المؤمنين الذين ليس لهم اهلية الاجتهاد
لان قولهم لا عن دليل ولا امارة فيكون خطاء فلو كان قول العلماء المجتهدين المخالف له خطاء لزم الاجماع
على الخطاء فيلزم تخطئة كل الامة فى مسئلة واحدة وان كان من الخطاء فى وجهين فان خطاء العوام
من جهة الاقدام على الحكم من غير دليل وخطاء المجتهدين من جهة عدم اصابتهم حكم الله فيها ثم
كذلك لا عبرة بقول المجتهد فى فن فيما اجمعوا عليه من غير ذلك الفن فلا عبرة بقول المتكلم من
حيث هو مجتهد فى الكلام فى الفقه اى فى مسائل الفقه وبالعكس اى لا عبرة بقول الفقيه من حيث هو فقيه
بالكلام والحاصل انه يعتبر خلاف عالم الفن الذى يقع فيه الاجماع دون غيره وكذا لا عبرة بقول
الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يتمكن من الاجتهاد لانه عامى فلا عبرة به ويعتبر قول الاصولى المتمكن
من الاجتهاد وان لم يحفظ الاحكام لتمكنه من معرفة الخطا والصواب فهو متمكن بالقوة القريبة من الفعل للملكة
على استنباط الفروع من تلك الاصول وتمكنه من التمييز بين الصحيح والفاسد فوجب اعتبار قوله
لكونه من المجتهدين

## البحث الحادى عشر

لا يشترط فى حجية الاجماع بلوغ عدد التواتر فى المجمعين
وهو بلوغهم مبلغا يحيل العقل تواطؤهم على الكذب عند الاكثرين من الجمهور واما عندنا فظاهر
واما عندهم فهو لتناول الادلة جميع ما عداهم اى من علاهم عدد التواتر لكونهم كل الامة والمسلمين نعم من
استدل على حجية الاجماع بالعقل وهو انه لو لم يكن عن قاطع لما حصل كما مر ينبغى ان يلزم اشتراطه
واذا قلنا بعدم اشتراطه لو لم يبق من المجتهدين الا واحد او لم يوجد الا واحد فقيل
قوله حجة لتضمن الدليل السمعى وهو قوله عم لا تخرج الحق عن هذه الامة وقيل ليس بحجة لان الاجماع
يشعر بالاجتماع ولان الاجماع وسبيل المؤمنين هو المنفى عنه الخطاء وهو المنتفى ههنا ولا يخفى ان
الاول يقتضى عدم صحة اطلاق لفظ الاجماع ولا يقتضى كون قول الواحد ليس بحجة نعم التمسك بالاية
كلفظ المؤمنين ولفظ الاجماع لا يتناوله بل لابد كونه خارجا عنها لكن يبقى بعض الايات الاخر
الدالة على حجية الاجماع سليمة عن هذه المناقشة اذ ليس فيها لفظ الامة وهى تصدق على قول الواحد

قال الله تعم

فلان العبرة

قال الله تعم ان ابراهيم كان امة قانتا ولا يشترط انقراضهم اى كون المجتهدين صحابة اما عندنا
فكذا لعصر الصحابة وهو موجود فى جميع ازمنة التكليف وكذا عند الجمهور لان قول التابعين وتابعى
التابعين وهكذا سبيل المؤمنين وقول الامة ايضا اجماع الامة فيدخل تحت الايات والادلة
واحتج الظاهرية اى داود الظاهرى ومتابعوه على اشتراط كونهم صحابة بان الخطاب الدال
على حجية الاجماع مثل قوله تعم انا جعلناكم امة وسطا كنتم خير امة ومن يتبع غير سبيل المؤمنين
يتناولهم دون غيرهم اما الاول فلانهما خطاب مواجهة لا يتناول غير الحاضرين وهم الصحابة
واما الثالثة فلان من لم يوجد ليس من المؤمنين واذا كان كذلك فلا يكون اجماع غيرهم حجة لان الاصل عدم
حجية الاجماع الثابتة بالدليل واحتجاجهم ايضا بامكان ضبطهم اى ضبط عدد المجتهدين من
الصحابة دون غيرهم لعدم بعدهم لانتشارهم فى مشارق الارض ومغاربها فلا طريق الى معرفة
اتفاقهم جميعهم والاجماع يتوقف على ذلك كما مر واحتجاجهم ايضا بان قول اهل العصر الثانى ان
لم يكن لدليل فهو خطاء لا عبرة به والا اى وان لم يكن لدليل لم يخف على الصحابة بل يكونوا عالمين
فلما لم يحققوا ذلك علمنا انتفاءه واحتجاجهم ايضا بان اجماع الصحابة قبل مجئ التابعين على جواز
الاجتهاد ثابت فيما لم يجمعوا عليه فيدخل ما لا تجويزه من الاحكام والاخذ باى الطرفين ادى
اليه اجتهاد المجتهد فلو اجمع من بعدهم على شئ منها لم يجز فيها الاجتهاد اجماعا والاخذ بغير
ما عليه الاجماع فيؤدى ذلك الى بطلان اجماع الاول الى تعارض الاجماعين ضعيف جدا لا
نوع واحتجاج الظاهرية وانما كان ذلك ضعيفا لضعف الادلة المذكورة ضعف الاول لاقتضائه
سقوط الاجماع بموت واحد منهم او لفقد الموجودين وقت نزول الايات المذكورة فلا يكون اجماع
الباقين حجة وانتم لا تقولون به وايضا كثير ممن يعتبر من الصحابة الشاهدين بالخطاب بعد نزول
السلام والاجماع لا يعتبر الا بعد الوفاة على ما تقدم فلا يكون حجة مطلقا وايضا يلزم ان لا يعتبر من
يوجد من الصحابة بعد ذلك وهو باطل اتفاقا وضعف الثانى لان ما ذكروه ينافى الغرض من حصول
الاجماع اذ النزاع فى كونه حجة ام لا وهو انما يكون بعد تحققه واما انه هل يمكن ان يتحقق ام لا
فهو بحث آخر لا تعلق له بهذا المقام واليه اشار بقوله وعدم الضبط ينافى الغرض لانا فرضنا
تحقق الاجماع وضعف الثالث بمنع الملازمة اذ يحتمل ان كان لدليل لم يخف على الصحابة
لجواز خفاء النص او دلالته على الحكم كان كانت دلالته على الحكم بالمفهوم دون المنطوق بحيث يحتاج
الى ضرب من الاجتهاد والتخريج ويخفى على الصحابة كالادلة التى ... التابعين بالطريق المذكور

ولم تنظر الصحابة به لوقوع الواقعة الاول عليهما ذلك الدليل منهم اى مع التابعين فيجوز ان لم
الواقعة فى زمن الصحابة ولا بعد ذلك فى ذلك لان التابعين فى عصر وقوع الواقعة منهم الموجب
لبحثهم وتفحصهم عن الدليل وظفرهم به وضعف الرابع بانه لو صح ما ذكر ونحوه لزم عدم صحة اجماع
الصحابة ابدا على شىء من المسائل المختلف فيها لانهم قد اجمعوا على جواز الاجتهاد فيها فلو اجمعوا
على شىء منها لزم بطلان الاجماع الاول وتعارض الاجماعين لان الاجماع الاول يقتضى جواز الاخذ بالاجتهاد
فى تلك المسئلة والاجماع الثانى ينفيه ويقتضى وجوب الاخذ بما اجمعوا عليه والجواب ان الاجماع
على الاجتهاد الناشى من الصحابة مشروط بعدم الاتفاق وبعدم القاطع فالقاطع فيه يمنع
فيه الاجتهاد ما دام ثمة واكثر القضايا المتعارضة حجيتها سيما السوالب تقييد ذلك ولان يصوم
برمضان صوما مثلا ذلك عرضه عامة فانك اذا قلت لا شىء من النائم بمستيقظ فهم منه ما دام نائما
وفيما ذكر من الصورة الشرط لوجود القاطع وهو الاتفاق فلا تزال الحكم فلا يلزم شىء من
الامرين **البحث الثانى عشر** فيما يجوز اثباته بالاجماع من المسائل وفيما لا يجوز كل ما يتوقف صحة
الاجماع عليه اى ثبوته وحجيته عليه من المسائل لا يجوز التمسك فيه اى فى ذلك الذى يتوقف صحة الاجماع
عليه به اى بالاجماع والا لزم تمسكنا فيه به دور وما لا يتوقف ثبوته وحجيته عليه جاز التمسك فيه
بل فيجوز اثبات حدوث الاجسام به اى بالاجماع لعدم توقف الاجماع على حدوثهما اذ هو موقوف
على ثبوت الرسول والعلم بصدقه وهما موقوفان على ثبوت الصانع المرسل وهو لا يتوقف على حدوث
الاجسام اذ الثابت بالاجماع لامكان الاستدلال على وجود الصانع قبل حدوث الاعراض ... ثم نعرف
صحة النبوة ثم الاجماع ثم حدوث الاجسام كذا قالوا ولا يخفى عليك ان اثبات الصانع لا يتوقف
على معرفة حدوث شىء ما بمعنى مسبوقيته بالعدم على ما هو المتعارف بين المتكلمين بل يكفى فى ذلك
العلم بكون العالم ممكنا اذ لا بد للممكن من استواء طرفى وجوده وعدمه من مرجح واجب الوجود والا لزم
الدور او التسلسل كما حقق فى الكلام وصرح به ... فى كتبه الكلامية وح يمكن اثبات الصانع بامكان العالم
ثم يعلم صحة النبوة ثم الاجماع فيفيد حدوث العالم وكذا يمكننا اثبات وحدة الصانع
بالاجماع المتوقف حجيته على صحة النبوة المتوقفة على وجود الصانع لا على وحدته ... ذلك
ولا يجوز اثبات وجود القادر به اى بالاجماع اذ الاجماع متوقف على الكتاب والسنة اذ حجيته انما
يستفاد من قول الرسول ... كالحكاية الكلام ابتدا واخباره بانه كلامه كالآيات المتقدمة ذكرها او من
قوله لا تجتمع امتى على الخطاء وهو موقوف على العلم بصدقه وهو موقوف على المعجزة وهو موقوف على وجود

الصانع وقدرته

الصانع وقدرته وعلمه وحكمته وارادته فلو استفيد العلم بصدقه او بشىء من المقدمات المذكورة
الصانع وقدرته وعلمه وغيرها من الاجماع لزم الدور ... اذا كان دينيا واما اذا كان اجماعا
على امر دنيوى فيجوز ولم يتوقف صحة الاجماع عليه فقد اختلف فى وجوب اتباعه واليه اشار
بقوله وهل هو حجة اى الاجماع حجة فى الآراء والحروب الارب المرجحة فيهما اما عندنا فلان
المعصوم لابد ان يكون من جملة المجمعين وقال القاضى ... واما عند الجمهور فلتناول الادلة الجميع فان
الادلة السمعية عامة لا تفرق بين الدينى والدنيوى وذلك لان متبع اى غير الاجماع المذكور لا يدل
غير سبيل المؤمنين فيحرم اتباعه للاية ولانهم من جملة الامة احتج المخالف بان حال الامة
على حال الرسول ثم مع انه كان يراجع فى امثال ذلك ... ان يراجعه لتحقق امره كما قيل
طلبه لا للمخالفة ... بين جواز مخالفته ... فى الاحكام الدنيوية ...
خلافه هذا كله فى الاحكام المختلفة واتفاقهم عليها اما لو تعددت كان انقسمت الامة الى قسمين
وقال كل قسم منها بحكمين متقابلين فى مسئلتين متعددتين فما بعد ذلك جائز ولكن هل يجوز
خطاء بعض الامة فى مسئلة وخطاء الاخرين فى الاخرى او لا يجوز اما عندنا فلا اى لا يجوز
لان المعصوم داخل فى احد الشطرين وهو لا يخطى فى شىء اصلا واما عند الجمهور فالاكثر منهم منع
كقول بعضهم اى بعض المجمعين القاتل لا يرث والعبد يرث وقول بعض اخرين بالعكس ان القاتل
يرث والعبد لا يرث مع ان الحق انهما لا يرثان لان خطأهم وان كان فى مسئلتين لكن
لا يخرجهم عن كونهم مجمعين على الخطاء وهو قولهم بنقيض الحق فيكون ممتنعا لاستلزامه تخطئة كل
الامة وهو باطل لما تقدم من الادلة وبعضهم اى بعض المجمعين جوزه ذلك لان الممتنع خطاء
كل الامة كما دلت عليه الادلة المذكورة لا بعضها والخطأ هنا اى فى الصورة المذكورة فى
كل مسئلة بعض الامة لا كلها والا يلزم من اصابة مجتهد فى حكم اصابته فى الجميع اى جميع الاحكام
فجاز ان يصيب احدهما فى منع القاتل ويخطئ فى توريث العبد والاخر بالعكس وفى دليل
الاكثرين نظر لانهم ان عنوا انهم مجمعون على الخطاء اذ الخطاء فى توريث احد الشطرين مثلا وجه
وجاز انهم لم يتصوروا مفهوم احدهما فضلا عن اعتقاده والجزم به فلم اتفقوا على
بل لزم منه ان يكون احدهما واردا البتة اما انهم اتفقوا على ذلك فليس بظاهر الذى هو
من ذلك الاختلاف كما لا يخفى وهذا ينبع ما ادرجه الشارح على استدلال الاكثرين
من النقل تأمل وهل يجوز اتفاق الامة على الكفر اما عندنا فلا اى لا يجوز لوجود المعصوم

فلا يتناولهم

في كل عصر واما عند الجمهور فقال بعضهم به اى بالجواز لخروجهم بالكفر عن الامة وعن المؤمنين
فلا دلالة اذ هي انما دلت على عصمة الامة والمؤمنين وهؤلاء خرجوا عنهم واجاب ابن الحاجب و
تبعه العضد بانه يصدق ان المؤمنين ارتدوا وامة محمد ارتدت قطعا قال التفتازاني
وذلك لان الحكم بالشيء على الشيء قد يكون باعتبار ثبوته له فيمتنع تنافي وصفي الموضوع والمحمول
فلا يصح الامة مرتدة ولا مجازا باعتبار كونهم امة فيما مضى وقد يكون باعتبار وجود ذلك له
فلا يمتنع ويصح ارتدت الامة حقيقة فيلزم الاجماع على الخطاء وتحقيق ذلك ان زوال اسم الامة
عنهم لما كان بارتدادهم كان متاخرا عن الارتداد بالذات فقد حصل الارتداد وهو وقت
صدق عليهم الاسم حقيقة فتنافيه الادلة السمعية انتهى قلت كان مبناه هذا على ان اطلاق
اسم الفاعل وما في حكمه على من لم يباشر مبدأه حين الاطلاق مجاز وقد مضى الكلام فيه وهذا
حكم بعدم جواز تنافي الوصفين حال الاطلاق وصفي الموضوع والمحمول لابد ان يكونا في زمان
واحد ففي هذا الزمان لابد من قيام مبدأيهما بذات الموضوع فيلزم اجتماع المتنافيين وهو
محال الا ان زعم ان حدوث احد المتنافيين كالارتداد يقارن انتفاء الاخر ككونهم امة كما
يدل عليه قوله فقد حصل الارتداد وهو وقت صدق عليهم الاسم حقيقة فتدبر كما افاده بعض
الافاضل ويمكن بناء كلام العضد ايضا على ما هو المشهور بين المنطقيين من ان صدق المحمول لا يلزم
ان يكون في زمان صدق وصف الموضوع كما في قولنا كل نائم مستيقظ ثم انت خبير بان قوله لم
لا تجتمع امتي على ضلالة سالبة وقد عرفت ان العرف من القضايا التي لم تنفك عن حمليهما العرفية
العامة سيما في السوالب فاللازم من الحديث ان الامة ما دامت امة لا تجتمع على الضلالة وهذا
لا ينافي ارتدادهم جميعا لان الارتداد ينافي كونهم امة فلا يصدق الحينية اعني المطلقة التي هي
نقيض العرفية العامة اى قولنا بعض الامة ارتدت حين كانت امة وقد مع اصرار من جواز
اتفاقهم على الكفر لما مر من الجواب فانه انما كان في صورة الجواب الا انه في الحقيقة سند للاعلى
المنع ولان وجوب اتباع سبيل المؤمنين وان كان مطلقا ولا يتم الا بوجود سبيلهم فوجب على الله
ان لا يخلو الزمان من وجوده فوجوب الاتباع يستلزم ثبوت ما هو اى ثبوت سبيلهم والا لزم
تكليف ما لا يطاق فان ايجاب الشيء مع انعدام ما لا يتم ذلك الشيء الا به وعدم تمكن المكلف
تكليف ما لا يطاق وبهذا التقرير اندفع ما اورد الشارح من ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به انما يجب اذا كان
مقدورا للمكلف وليس الاجماع مقدورا للمامور باتباعه وعن انه لا يلزم من وجوبه على المكلفين

وجوده منهم

من
وجوده منهم لجواز اخلالهم به وان كان واجبا عليهم واعترض بوجهين الضعيف الاول المنع
الجواب انه لو تم اتباع سبيل المؤمنين مطلقا بل الظاهر انه واجب مشروطا والا انتقض
باول زمان انقضاء انعقاد الاجماع وما قبله اذ ليس هنا سبيل المؤمنين حتى يلزم نعم
الثاني الكل واصل الاجماعات الى بعد سبيل المؤمنين فيكفي اتباعها في الامتثال ويجوز اشتراك
الامة كلها في عدم ما لم يكلفوا به اى بعلمه سواء كان ذلك لعدم حكمهم منه كعدد الملائكة والكواكب
ووقت قيام الساعة او مع حكمهم مع عدم تكليفهم بعلمه مثل قيام العرض بالعرض وعدمه او لكون
البيان لونا حقيقيا او غلبيا اذ لا يخل بصحته اى في عدم علمه اذ لم يكن عدم العلم به خطاء وهو
كاعتراض انه لو كان خطاء لكانوا مكلفين باجتنابه ولا النقد بن خلافه وقال بعضهم بعدم جواز
ذلك لانه لو جاز لكان ذلك العدم سبيلا لهم فيجب اتباعهم فيه وجوابه انه لا سبيل المؤمنين الطريق
المستند اليهم وليس هذا العدم كذلك اذ لم يسلكوه ولم يعملوا به هذا اذا خلا علم العلم عن اعتقاد نقيض
الواقع واما اعتقادهم نقيضه فلا يجوز لاستلزامه اجماعهم على الخطاء وهو الجهل المركب

**البحث الثالث عشر** وفيه مسائل الحكم المجمع عليه بالاجماع القطعي ان كان له مدخل في الاسلام كالعبادات
الخمس واعتقاد التوحيد والرسالة كان جاحده كافرا والا اى وان لم يكن له مدخل في الاسلام
كوجوب اتمام الفاتحة في الصلوة والنية فلا اى فلا يكفر جاحده كذا في ... وهنا
عبارة العضد في هذا المقام ومنها عبارة الشارح ان في المسئلة ثلث مذاهب الاول التكفير مطلقا
الثاني عدم التكفير مطلقا الثالث وهو المختار التفصيل بان حكم الاجماع ان كان مما علم كونه من
الدين ضرورة بالضرورة فانكاره يوجب الكفر والا فلا قال التفتازاني ولا خفاء في انه
لا يتصور في اصل القول بان انكار ما علم كونه من الدين ضرورة لا يوجب الكفر وقد نقل
ابن الحاجب والعضد الاتفاق عليه ويمكن الاصلاح بان يعلم من الدين ضرورة هل انكاره
كفر من حيث هو مجمع عليه ام لا وانكاره انكار من حيث انه ما علم ضرورة من الدين كفر
بالضرورة ولا نزاع فيه قال في الشرح العضدي انكار حكم الاجماع الظني ليس بكفر اجماعا واما
القطعي ففيه مذاهب اصلها كفر ثانيها ليس بكفر ثالثها وهو المختار ان نحو العبادات الخمس مما علم
من الدين يوجب الكفر اتفاقا واما الخلاف في غيره والحق انه لا يكفر وفي التمثيل بالعبادات وكون
والتوحيد مناقشة اذ الاول ليست من توابع الاسلام والثاني ليس طريقه الاجماع ولو كان كفرا من حيث هو معلوم
جاحده كافرا ليس لانه مجمع عليه والذي يظهر لي عدم التكفير

من الدين ضرورة والكل ايضا هذا مذهب كل من قال بالتفصيل وان لم يصرحوا به او علم التكفير
انه حاصل المجمع عليه والثانية الاجماع الصادر عن الاجتهاد من المجمعين كلهم حتى تحرم مخالفته
عند الجمهور خلافا لابي عبد الله لعدم الادلة وشمولها فيكون حجة كغيره وقال بعضهم لمن بعدهم الاجماع
على خلافه مخالفة مقتضى الاجتهاد عند ظهور وجه اقوى من الاول وجوابه ان هذا الجواز
مشروط بعدم الاتفاق على مقتضى الاجتهاد الاول اما معه فلا وهذا القول لا يتأتى على قولنا
لان قول المعصوم شرط في الاجماع ولا يكون اي قوله عن اجتهاد والثالثة جوز ابو عبد الله البصري
انعقاد الاجماع عقيب اجماع على خلافه محتجا بان يقع الاجماع الاول مشروط بعدم حصول اجماع آخر
عليه مخالف لم قال الا انه اي الاجماع المذكور لم يقع لان اهل الاجتهاد اجمعوا على العمل بما اجمعوا عليه
في كل عصر فقد امتنع وقوع هذا الجائز ويلزم على قوله هذا تطرق الخطأ الى المذكور اليه اي
الى هذا الاجماع ايضا لجواز كونه مشروطا بعدم ظهور ما يقتضي خلافه والاكثر على وهم من علاه
منعوه وهو الحق وذلك عندنا ظاهر وعند الجمهور لاستلزامه الخطأ على احد الاجماعين
وهو محال لما تقدم من الادلة **الفصل التاسع عشر** من مقاصد الكتاب في الاخبار
وفيه فصول **الاول** في ماهيته اي ماهية الخبر وتقسيمه اي في الفصل مباحث **الاول** اذا
حكمت النفس بامر على آخر ايجابا او سلبا سمي ذلك الحكم خبرا وانت خبير بان اطلاق الخبر على
الحكم الحق النفسي مجاز عندنا كما سيصرح به بل الحق ان الخبر هو القول المخصوص لانه قسم
من الكلام الذي هو عبارة عن الالفاظ والكلام النفسي غير معقول فالحق الحق ان يقال الخبر هو
الكلام الذي لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه كما صرح به ارباب اللغة والاصطلاح واعلم
انه قد اختلف في تحديده لما خولفوا فيه ثم قد علم قيل لا يحد لعسره وقيل لكونه ضروريا لوجهين احدهما
ان كل احد حتى من لم يتنبه على اكتساب النظريات كالبله والصبيان يعرف انه موجود فيكون
هذا الخبر حاصلا لهم بدون الاكتساب فيكون ضروريا وهذا خبر خاص فيكون الخاص ضروريا فيستلزم كون
العام الذي هو جزؤه كذلك قيل عليه انما يتم ان لو كان الخبر المطلق ثابتا للخاص وكان الخاص متصورا
بالكنه وكلاهما في محل النزاع ويمكن ان يدفع الاول بان المراد بالخبر المطلق ما يكون عاما ماهيته
مثل هذا الخبر ودفع الثاني ايضا بان العلم ضروري هو انه اذا كان الخبر الخاص حاصلا بنفسه كان
متصورا بذاته وهو المتصور بالكنه وهو مبني على ان النفس الناطقة تدرك ذاتها وصفاتها
بالعلم الحضوري بان يكون حاصلة فيها او عندها بنفسها لا بصورها الحاصلة وان تصور كل واحد نفسه

ليس بالكنه

منصورا

ليس بالكنه والا لم يتصور النزاع في حقيقتها انها جوهر مجرد او مادي او عرض فان الشيء اذا كان
بالكنه كان الذاتي بين الثبوت له فلا يلزم من حصول الشيء بنفسه كونه متصورا بكنهه
ثم تأمل الوجه الثاني المنقول عن فخر الدين ان كل احد يعرف ان هذا الموضع يحسن فيه الخبر دون
لا يحسن فيه حتى يوقعه تارة ولا يوقعه اخرى ولولا استلزام العلم بحقيقة الخبر وجوابه ان ذلك
انما يقتضي تصوره بوجه ما فلا يلزم بداهته كنهه وهو المتنازع فيه اذا عرفت هذا
علمت ما في قول المصنف ومعاني هذه المفردات وهي الحكم والنفس والامر والايجاب والسلب
ضرورية عن المناقشة فانه اذا اراد ضرورية تصورها بوجه ما فمسلم ولا ينفعه وان اراد بالكنه
فمم والسند ما علمت وعلى كل حال فانه ضرورية ماهية الخبر اذ لا اعتداد بالمعرف لو
فيصلح تلك التعريفات ماهية المعرف وصورته بعد ان لم تكن حاصلة وانما الغرض التنبيه
والتذكير كما هو المتعارف في ايضاح البديهيات فان البداهة لا تستلزم الوضوح التام
فقال لم يعرض لهذه الماهية اي ماهية الخبر اعراض ذاتية كالصدق وهو مطابقة الخبر للواقع
والكذب وهو عدمها والتصديق وهو الحكم بصدق الخبر والتكذيب وهو الحكم بكذبه
هذه الاعراض في تعيين الخبر عند اشتباهه التركيب الخبري بغيره من انواع التركيبات كالاستفهام
وشبهه من الامر والنهي وغيرهما كقول القائل زيد عندك تقصد الاستفهام او تقول السبب
تلك كذا وتريد انك قلت كذا وذلك انما هو على سبيل التنبيه على ما هو معلوم الماهية ليميز ذلك
المعلوم عن غيره والمراد بالعرض هنا المعنى القائم بالشيء لا الخارج المحمول فان الحق ان العارض الذاتي بالعرض
لهذا المعنى انما هو الصادق والكاذب او المصدق فيه والمكذب فيه تأمل فيكون التعريف
المذكور تعريفا لفظيا وهو ما يقصد به الاشارة الى صورة حاصلة وتعيينها من بين الصور
الحاصلة ليعلم ان اللفظ موضوع بازاء الصورة المشار اليها فلا يقدح فيه ايراد ما هو مرادف
للمعرف بل مراده على الالفاظ المفردة المراد فيه وان لم توجد او ورد بدلها الفاظ مركبة دالة
على مفهومه وكذا لا يقدح فيه ايراد ما يتوقف معرفته على معرفة المعرف كما في تعريف الخبر
بما ذكروا لما ذكرنا من ان المقصود منه ليس تحصيل معرفة المعرف حتى يلزم توقف معرفة المعرف
عليهما دورا ولا يكون التفسير المستلزم دوره بل المقصود مجرد تعيين ذلك المعنى من بين
تلك المعاني المقصودة ولو اخذت هذه الاشياء يعني الصدق والكذب او التصديق
والتكذيب في تفسير الخبر على سبيل التعريف الحقيقي لماهيته كما فعله القائلون بافتقار ماهيته

الى التعريف وانه ليس ضروريًا كان دوريًا اما تعريفه بالكلام المحتمل للصدق والكذب والمراد باحتماله لهما
نظرا الى نفس مفهوم ذلك الكلام اعني ثبوت شيء لشيء او سلبه عنه مع قطع النظر عن خصوصية
القايل وعن خصوصية ذلك الخبر ايضا فلانهم عرفوا الصدق والكذب بمطابقة الواقع وعدم مطابقته
لم يجعلا عرفهما اهل اللغة فهما لا يعرفان الا بالخبر فتعريف الخبر بهما دور قال الشارح وفيه
نظر فان لمانع ان يمنع كون الصدق والكذب نوعين للخبر انما عرضان ذاتيان له كما تقدم ورسم
الشيء بعوارضه جائز غير مستلزم للدور وهذا النظر ليس بجيد كما لا يخفى واجيب عن لزوم الدور
بوجوه احدها منع توقف معرفة الصدق والكذب على معرفة الخبر مثلا ان يقال الصدق وهو
المطابقة النسبة الكلامية للنسبة الواقعية بان يكونا ثبوتيتين او سلبيتين والكذب بخلافه بان
يكون احدهما ثبوتيه والاخرى سلبيه وثانيها لو سلمنا دخول الخبر في ماهية الصدق والكذب لكن
لا نم توقف معرفتهما على معرفة الخبر لاحتمال معرفتهما بوجه ما لانه يكفيهما وماهيتهما فلا يلزم
معرفة اجزائهما فلا دور واما تعريفه بالكلام المحتمل للتصديق والتكذيب فلان فيها الحكم
بالصدق والكذب ومعرفة الصدق والكذب قد عرفت انها موقوفة على معرفة الخبر فيتوقف … للايح
فيكون الخفي … وهو اي لفظ الخبر يطلق في الحقيقة على القول المحتمل للصدق والكذب اتفاقا
للاتفاق والتبادر دون غيره واما غيره فيحتاج الى الدلالة عليه الخبرية وتختلف عنه عند
الاطلاق ويصح سلب الخبر عنه وبالمجاز فيما عداه اي غير القول المذكور من الاشارات و
الدلايل والاحوال اذا كانت بحيث يفهم منها معنى الخبر كقولهم اي كقول الشاعر تخبرني
بتشك البانه الموصله العينان والقلب كاتم وامثال ذلك كثير ولا يخفى عليك انه يحتمل في ذلك
الكلام ان يرجع حكم النفس على امراة وهو الذي ذكر اولا انه يصح بالخبر فان اطلاق الخبر عليه مجاز كما
هو الحق عندنا وان كان مشتركا بينه وبين القول عند الاشاعرة القايلين بالكلام النفسي بل
الكلام النفسي غير معقول فلا يكون مستعملا فيه لا حقيقة ولا مجازا كما هو مذهب المعتزلة
والبحث في ذلك موكول الى علم الكلام البحث الثاني قال السيد المرتضى رحمه الله لا بد في كون الصيغة
الموضوعة للخبر خبرا من قصد المخبر على معنى ان الارادة كون الصيغة خبرا شرط لاتصافه بالخبرية
لوجودها اي لوجود الصيغة من الساهي والحاكي خبرا عن غيره والنايم والمجنون اي القاصد
بالصيغة معنى غير الخبر كالمجوز بها في الامر كقوله تعالى والجروح قصاص وقوله ومن دخله كان
امنا فانها وان كانا في صورة الخبر لكنهما بمعنى الامر والمجوز بها عن النهي نحو قوله تعالى فلا رفث

والخوف

للخبرية
كالخوف والجدال في الحج فانه في معنى النهي فاذا كانت تارة خبرا وتارة غير خبر فلا بد من ارادتها
دلالة تميزها من المرجح وهو الارادة المذكورة والا تاب بخلافه اي خلاف ما قال المرتضى
لانه اي لفظ الخبر لفظ موضوع للخبرية فلا يتوقف على الارادة في الدلالة عليها كغيره من الالفاظ
الموضوعة لمعانيها والمرجح اختصاص الحكم الخبر بكونه موضوعا له اللفظ دون غيره وزعم
الجبائيان ابو علي وابنه ابو هاشم ان الصيغة حال كونها خبرا صفة معللة بتلك الارادة
وهي الخبرية وهو خطاء لان تلك الصفة التي هي الخبرية ليست قائمة بمجموع الحروف لعدم
الاجتماع اي لعدم اجتماع الحروف في الوجود ولا قائمة بالبعض اي ببعض الحروف والا لكن
كانت بالبعض لاستغنى عن البعض الباقي لكن ذلك الذي قامت به جزء قبل نفسه بنظر من
وجوه الاول لو تم هذا الدل على امتناع اتصاف الامور الغير القارة الذات بصفة وجودية
فيه فيقال مثلا لو اتصفت الحركة بالسرعة فاما ان تقوم هذه الحركة بمجموع اجزائها او ببعضها
وعلى الاول يلزم اجتماع تلك الاجزاء في الوجود وعلى الثاني يكون ذلك البعض سريعا
لا كل الحركة الثاني انا نمنع قوله لو قامت بمجموع الحروف لزم اجتماعها في الوجود وانما يلزم
لو لم تكن الصفة كالموصوف بها الغير قارة الذات فيكون وجودها كوجوده … 
من قيام السرعة بالحركة مثلا الثالث ان يقولوا هذه الصفة عقلية والاتصاف بها في العقل
فيجيء انها قائمة بالمجموع ولا بعد فيه اذ اللازم اجتماعها في الوجود العقلي دون الخارجي
هذا
فيه البحث الثالث انا اذا قلنا زيد قائم او ليس بقائم فمدلول الخبر وضعا الحكم بثبوت القيام
لزيد او انتفائه سواء كان هذا الحكم مطابقا للخارج ام لا ولا يدل وضعا على ثبوت قيامه
اي قيام زيد او انتفائه في نفس الامر والا لو دل عليه لكان كلما قلنا زيد قائم كان زيد
قائما فلم يقع الشك … بثبوت ما اثبت وانتفاء ما نفي اذ لا معنى للدلالة
الا افادة العلم بذلك الشيء ولما صح زيد … وجعل منه الضرب واللازم اطلاق
اللفظ عن معناه الذي وضع له … لم يدخل الكذب في جنس الخبر بل يكون مفهوم جميع الاخبار
محققا دائما ولم يقع قولهم بين مفهومي زيد قائم وزيد ليس بقائم تناقض لامتناع تحقق
المتناقضين هذا هو المتفق عليه عند القوم على ما نقله التفتازاني في المطول والعلم
ان قيل قطعا بحيث لا يحتمل عدم الثبوت فهو وان لم يدل عليه لفظا … الا انه لا بد منه
كما ذكرنا لان … دلالة الخبر على ثبوت المخبر او انتفائه معلوم البطلان قطعا اذ لا معنى للدلالة

ونقل

لانهم لم يفهموا منه ولا شك انك اذا سمعت زيد قائم تفهم منه انه قائم لا عدم القيام احتمالا عقليا
في المطول عن بعض المحققين انه في كلام القوم نقل ونذكره ان شاء الله تعالى وحاصله ان جميع الاخبار
من حيث اللفظ لا تدل الا على الصدق واما الكذب فليس مدلولها بل هو نقيضه وقولهم
يحتمل الصدق والكذب لا يريدون ان الكذب مدلول لفظ الخبر كالصدق بل المراد انه يحتمله من حيث هو لا يمتنع
عقلا ان لا يكون مدلول اللفظ ثابتا وتوضيح ذلك ان قولنا زيد قائم مثلا يدل على ثبوت القيام
لزيد في نفس الامر فاذا قلت زيد قائم وكان قيامه واقعا فقد تحقق معه مدلوله وان
لم يكن واقعا فقد تخلف عنه المدلول وذلك جائز لان دلالة الالفاظ على معانيها وضعية وليست
لعلاقة عقلية تقتضي استلزام الدليل المدلول استلزاما عقليا يستحيل التخلف كما في دلالة الاثر
على المؤثر ومنشأ ما ذكره انهم تبعا للقوم اشتباه المدلول عليه بالدلالة الوضعية بالمدلول
عليه بالدلالة العقلية على انا لو غمضنا عن ذلك وسلمنا ان مدلول هذا الخبر هو الحكم المذكور
كما قال لكنه قد يتخلف ايضا عن الدال كما لو اخبر به من لم يعتقد قيام زيد ولم يحكم به بل يعتقد
نقيضه ويحكم به فانه قد وجد الخبر الدال على الحكم كما زعمه دون الحكم الذي هو المدلول وما
هو جوابهم فهو جوابنا وانما اطلت في هذا المقام احاطة باطراف الكلام ثم ان هذا الحكم اي الحكم
بقيام زيد مثلا ان طابق الخبر عنه بان كان قيام زيد ثابتا في نفس الامر فهو خبر صادق
والا اي وان لم يطابقه بان كان غير قائم في نفس الامر فهو خبر كاذب فانحصر الخبر في الصادق
والكاذب وذلك اتفاق بينهم على الجاحظ وان اختلف في تفسيرهما واثبت ابو عثمان
واسطة بينهما فانه قال الخبر اما مطابق للواقع او لا وكل منهما اما مع اعتقاد انه مطابق
او اعتقاد انه غير مطابق او بدون الاعتقاد فهذه اقسام ستة واحد منها صادق وهو
المطابق للواقع مع اعتقاد انه مطابق وواحد كاذب وهو الغير المطابق للواقع مع اعتقاد انه
غير مطابق والاربعة الباقية واسطة بينهما لقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فان
الكفار حصروا اخبار النبي عم عن الحشر والنشر كما يدل عليه ما قبل في الافتراء والاخبار حال كونه
مجنونا ولا شك ان الاخبار حال كونه مجنونا لا يكون كذبا ولم يريدوا به الكذب لانهم جعلوه
قسيمه وقسيم الشيء غيره ولم يريدوا به الصدق ايضا لانهم لم يعتقدوه عدم صدقه ولا شك انهم
عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة فيجب ان يكون من الخبر ما ليس بصادق ولا كاذب ليصح حمل
اخبار النبي بزعمهم وان كان صادقا في نفس الامر ولهذا اسقطوا قيد الا بلزم من ثبوت الواسطة

بزعمهم ثبوت

بزعمهم عدم ثبوت الواسطة في نفس الامر ولان الخبر عن الظن كما اذا اخبر بان زيدا في الدار مثلا لامارة
حصلت له لا يوصف بالكذب فلا يقال انه كاذب اذ لم يطابق الواقع بان ظهر انه ليس في الدار
لا يتحقق فيه ذلك ذما ولكن لا يقال انه صادق لعدم المطابقة فلا يتحقق مدلولها والحق خلافه
اي خلاف ما قاله الجاحظ والجواب عن احتجاجه الاول ان المعنى ام لم يفتر فعبر عنه بالجنة فالاخبار
عن عدم الافتراء بالجنون لان المجنون يلزمه ان لا افتراء له لان الافتراء الكذب عن عمد ولا عمد للمجنون
حال الجنون ليس قسيما للكذب بل قسيما منه اخص منه والاخبار حال عدم الجنون خاص اخر فيكون
هذا حصر الخبر الكاذب في نوعيه اعني الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد فلا واسطة بين الصدق
والكذب المتنازع فيها منفية والواسطة المفهومة في الاية هي الاخبار حال الجنون وليست افتراء
ولا صدقا فانه لان الافتراء الكذب على ما عرفت فيخرج اي غير مطلق الكذب المقابل للصدق فيكون
الاخبار حال الجنون نوعا اخص مقابلا له والحاصل ان المنفي عند نافيها ثابت في الاية والكاذب
فيها غير منفي عندنا واشار الى الجواب عن الثاني بقوله ويمنع من عدم الوصف اي وصف الخبر
في المثل بالكذب اذا لم يكن مطابقا وعدم وصفه بالصدق اذا كان مطابقا ولو فرض الكذب
عما يكون من علم المخبر بعدم المطابقة كان اصطلاحا جديدا ولا يليق الكلام فيه والجاحظ يفرق ذلك اي
بالواسطة بين الصدق والكذب على ما ذهب اليه من المعارف كلها ضرورية وافقه بفعله في التم نفيها
بالتكليف وليست معلومة فيه لهم وقع نقيضا عند المعارف مع الغرض في جعله والالزام تكليف ما لا يطاق
وهم ان الوصف بالكذب يقتضي الذم اي ذم المخبر بذلك الخبر والصدق لا بد فيه من المطابقة
فاذا اخبر الانسان بخبر غير مطابق وهو لا يعلم عدم مطابقته لا يكون صدقا لعدم المطابقة ولا
كذبا والا كان مذموما والتقدير انه معذور قال الشارح وفيه نظر فان كونه معذورا
في اعتقاد المطابقة يقتضي كونه معذورا في الاخبار بما يعتقد انه مطابق وان لم يكن مطابقا
في الواقع فانه كما انه معذور في عدم العلم بالمطابقة كذا هو معذور في اعتقاد المطابقة اذ المعنى
ولهذا كما افاد بعض الافاضل قيل ولكن قيل قالوا لو قال احد محمد ومسيلمة صادقان في دعوى
النبوة او كاذبان لا يكون صادقا ولا كاذبا فاشار الى جوابه بقوله فان محمد ومسيلمة صادقان
النبوة او قال كاذبان فيها كاذب لعدم المطابقة للواقع ان جعلناه اي جعلنا هذا القول خبرا
واحدا والا اي وان لم نجعله خبرا واحدا بان جعلنا خبرين اي محمد صادق ومسيلمة صادق
في الاول ومحمد كاذب ومسيلمة كاذب في الثاني كان اي القائل صادقا في احد الخبرين دون

السيد قدس الله

والكذب

الآخر وذلك خلف ولا يستلزم هذا البحث ثبوت الواسطة اذ لم يطلب فيه الصدق
كما عرفت **البحث الرابع** في تقسيم الخبر باعتبار تعلق علمنا وعدمه بصدقه او كذبه فان الخبر
بهذا الاعتبار اما ان يعلم صدقه قطعا او يعلم كذبه قطعا او يحتمل الامرين اي لا يعلم صدقه ولا
يعلم كذبه فالاقسام ثلاثة والاول منها وهو معلوم الصدق وصدقه اما ضروري او نظري
اما ضروري بنفس الخبر بان يكون هو الذي يفيد العلم الضروري بمضمونه كالمتواتر وسيأتي تعريفه
والحكم بكون العلم ضروريا مذهب الاكثر وسيأتي تحقيقه واما ضروري بغير الخبر اي بمستفاد العلم
الضروري بمضمونه من غير الخبر وهو ما علم وجود مخبره بفتح الباء اي مدلول التركيب الخبري
وهو النسبة الواقعة التي يطابقها ويخالفها الا انه مع قطع النظر عن الخبر بالضرورة اي بعلم ضروري
غير محتاج الى نظر وكسب سواء كان معلوما ببديهة العقل مثل الكل اعظم من الجزء او
الحس كالمشاهدات او الحدسي او التجربي او غير ذلك من اقسام الضروري فانه المحسوسات
بالحواس الظاهرة والحواس الباطنة واما كسبي وهو ما يكون وجود مخبره معلوما بالاكتساب
اي بنظر العقل بمعنى حركته في المعاني من المطالب الى المبادي طلبا لما يفيد العلم بالمطلوب
كالحد الاوسط وما هو في حكمه ثم الحركة منها الى النتائج ثم انه قد لا يكون المخبر عنه في الكتاب
ذلك العلم كالخبر المطابق لما علم وجود مخبره استدلالا مثل قولنا العالم حادث والواجب
واحد وقد يكون وهو خبر الله تعالى وخبر رسوله سواء كان ملكا كجبرائيل او غير ملك كالانبياء
عليهم السلام وخبر الائمة عندنا لعصمتهم لاعتبار العصمة فيهم بالدليل وخبر جميع الامة وهو المجمع عليه
خبر المعصوم عندنا كما سبق والخبر المتواتر معنى كشجاعة علي عليه السلام والخبر المحفوف بالقرائن كخبر
بموت انسان والنياح والصياح في بيته فان هذه الاقسام قد علم وقوع مضمونها
بالاستدلال لا بمدخلية نفس الخبر والثاني وهو ما علم كذبه ما اي كل خبر علم بالضرورة
او الاكتساب منافاته اي منافاة مدلوله للضروري اي لما علم صدقه بالضرورة مثل النار
ليست حارة والسماء تحتنا [illegible] او الكسبي او علم ذلك منافاة مدلوله
للكسبي اي المعلوم صدقه بالاكتساب وكل خبر مخالف لما علم صدقه من الاقسام المذكورة
ومنه اي من معلوم الكذب قول من لم يكذب قط انا كاذب فانه كذب قطعا لان المخبر عنه
ان كان الاخبار الماضية وقد علم صدقها فيكون كذبا قطعا وان كان نفس هذا الخبر فهو
باطل لان الخبر والمخبر عنه متغايران اذ الخبر حكاية عن المخبر عنه والحكاية تغاير المحكي فلا يتحدان

فلا يكون هذا

اسم الفاعل

فلا يكون هذا اخبارا عن نفسه كما ان الخبر وفيه نظر لعدم الصحة اذ كذبه في اخباره المستقبلة فان
يكون بعض الماضي والحال او الاستقبال ولو سلم بصيغة الماضي كان [illegible] لعدم تناوله المستقبل ايضا
وجوابه [illegible] ان استعمال اسم الفاعل في المستقبل مجاز اتفاقا فلا يصار اليه بلا ضرورة وقوله ان التحميل
بالماضي اولى ليس كذلك فلو سلم بالماضي لم يكن الا قول المنافي بالكذب من الاشياء المعلومة الكذب
فائدة [illegible] ما ذكر المصنف فانه [illegible] صدقه ثم يكون كاخرى حكاية عن نفسه فذكره لبيان هذا الحكم
وكذا الخبر المنافي لدليل قاطع [illegible] التأويل والا لزم الكذب على الشارع فان احتمله
امكن صدقه الثالث وهو ما لم يعلم صدقه ولا كذبه فقد يظن صدقه كخبر العادل وقد يظن كذبه كخبر [illegible] الطائفة
الكذب وقد لا يظن احدهما كخبر المجهول [illegible] ففي تقسيم الخبر الى الاقسام الثلاثة [illegible] فانه
قال كل خبر لا يعلم صدقه فهو كذب قطعا لانه لو كان صدقا لنصب عليه دليل كخبر مدعي الرسالة [illegible]
اذا كان صدقا دل عليه بالمعجز وهذا فاسد والا لارتفع النقيضان فيما لو اخبر [illegible] النقيضين [illegible]
[illegible] وقال [illegible] فانه يلزم [illegible] وهو ارتفاع النقيضين [illegible]
لاجتماعهما الا ان كذب كل منهما مستلزم لصدق الآخر وذلك واضح **البحث الخامس** في افادة المتواتر

رسلنا

العلم وقد عرفت انه من الاقسام المعلوم صدقه وهو المتواتر لغة تتابع امور واحدا بعد واحد بفترة
من الوتر ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي واحدا بعد واحد بفترة [illegible]
[illegible] اي انهم [illegible] على الكذب [illegible] هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه [illegible]
بخبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر بل بالقرائن [illegible] الخبر عنه عادة [illegible]
القرائن [illegible] من احوال في الخبر [illegible] ذلك من الامور المنفصلة كالعلم بخبر
كما ذكر في موت ابن ملك [illegible]
[illegible] وقد اتفق العقلاء على ان خبر التواتر [illegible] وانكار السمنية
[illegible] البراهمة وهم
قوم في الهند منسوبون الى سومنات وهم عبدة الاصنام قائلون بالتناسخ [illegible]
طائفة من الهند [illegible] ماخوذة من البرهمة [illegible]
افادة المتواتر العلم ضروري [illegible] كالعلم بالبلاد النائية كمكة و
مصر والاشخاص الماضين كالانبياء والصحابة والخلفاء كالعلم بالمحسوسات لا فرق بينها [illegible] **الاول** انه يلزم تصديق اليهود
الى الجزم [illegible] **الثاني** [illegible] الناقض [illegible]
والنصارى فيما نقلوه عن موسى وعيسى [illegible]

مثلا وانه

عند قائله تعارض المتواتر من **الثالث** انه كاجماع اهل بلدة او بلد على اكل الزبيب لا يبعد

ممتنع عادة **الرابع** انا نجد التفاوت بين ما ثبت بالتواتر كوجود اسكندر وبين ما ثبت بالواحد فيه فيعصمت

لا نسلم ان الثاني يحصل ويقرب الى القبول من الاول والتفاوت ربما يكون من احتمال النقيض في الخبر

**الخامس** ان الضروري يستلزم الوفاق وهو منتف هنا وهذه ما ينبنيان افادة التواتر للعلم

الضروري كما ان اليواقيت تفيد افادة اصل العلم **السادس** انه يجوز الكذب على كل واحد فيجوز على الجميع

وهذا ينفي وقوع التواتر والجواب عن الوجه الاول والسادس اجمالا انه تشكيك في الضروري فلا

يستحق الجواب واما تفصيلا فالجواب عن الاول منع تحقق شرائط التواتر في خبرهم ذلك كما يحصل

العلم وعن الثاني ان التعارض لا يتواتر عادة وعن الثالث بانه قد علم وجود التواتر والقرينة

دون الاجماع على الاكل وجود الداعي على اكل الطعام واحد وبالجملة فوجود العادة ههنا على

عدم ذلك وعن الرابع ان الضروري قد تتفاوت جلاء لاستنباط العقل باحدهما دون الاخر كما مر سماعه

واحضاره بالبال ومثله لا ينافي كونه ضروريا ولهذا قيل ان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان

اجلاء البديهيات وعن الخامس منع لزوم الوفاق في الضروري لجواز المكابرة والعناد من شرذمة

وعن السادس بما اشار اليه المصنف بقوله وتجويز الكذب على كل واحد لا يوجب الاستلزام

تجويز الكذب على الجميع لجواز مخالفة حكم الجملة حكم الاحاد فان لمواصل جزء الشيء وهو يعلم ضرورة

منافاة من الاشخاص وهو يغلب وبعض البلاد وكل شخص على انفراده [illegible] العلم الحاصل بالتواتر

ضروري او نظري اختلف فيه والحق عند المصنف وهو رأي الاكثر ان العلم عقيبه ضروري ولا حاجة لعدم

في حصوله الى نظر وكسب والآمدي وان لم يكن ضروريا لافتقر الى دليل فلا يحصل للعوام والصبيان

فلذلكم على الاستدلال واللازم باطل وفيه نظر لان هذا الدليل يجيء في الحد المختلف بالقرائن مع انه

كسبي وايضا لو كان كسبيا لافتقر الى توسط المقدمتين واللازم باطل لانا نعلم قطعا علمنا بالتواتر

مع انتفاء ذلك ولو ابدل التوسط بالالفاظ لكان اشارة الى الوجهين وفيه لو كان نظريا لكان

الخلاف فيه ولو ادعى ذلك مدع لم نلتفت اليه ولكانت كغيره من النظريات واللازم منتف قال ابن

الحاجب وضعفه المصنف وفيه نظر اما الاول فلما سيأتي ان الاعتقاد يتقوى بتدريج

والتواتر البنيوي فلا صح ضبط ذلك وعلم الحكم الجزئي لعدم حصول العلم اولا ونظر ذكر والان لابعاد

والتدريج يحفظ كيفية حصوله لعدم ضبطه فيتوهم انه حاصل واما الثاني فلانه يجوز ان يكون من النظريات

الجلية التي لا ينظر اليهما المخالفة والنزاع كما في ثبات والصدق سيأتي نظريتها قال الفاضل الابهري

ولا يوجب

نظرا ولو ادعى ذلك مدع لم نلتفت اليه كالمكابر ويندفع هذا الايراد انه انكار نظريات الحساب والهندسة

ان ثبت انه مكابر وفيه نظر لانه ان اريد بالمكابر انكار الضروري فدعوى كونه كذلك نفس النزاع وهذا

القبيل بل الحق ان اريد ما يتناول اللفظ الجمع الذي لا يتطرق اليه الغلط والخلاف فيه فلا بد

نظريات تلك العلوم فلا يرد عليه ما يندفع به ذلك وقال ابو الحسين البصري والكعبي والجويني

والغزالي انه اي العلم عقيب التواتر نظري لانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمات

واللازم باطل لتوقفه على العلم عقيد ما نظر فيه كانتفاء المواطأة على الكذب وانتفاء الداعي الى الكذب

وكون الخبر عن محسوس لا يشتبه لئلا يشتبه واستحالة كون الخبر كذبا بعد هذه المقدمات فيجب

النقيض هو كونه حصل ما تقف توقف علمها وما يتوقف عليها مقدما تحقيقا نظريا وهو باطل

كالاستدلال ضعيف لان المفيد لحصول هذه الاشياء اي المقدمات المذكورة في علمنا بحصول العلم عقيب

التواتر في حصول العلم عقيب الخبر علمنا حصولها وهي حاصلة في نفس الامر علمنا بها ام لا والعلم

المذكور يتوقف على حصولها في نفس الامر لا على العلم به وحاصله انا لا نعلم ان العلم الحاصل بالخبر لا يحصل

بالامور المذكورة بل يحصل العلم بها او لا ثم يلتفت النفس والذهن الى الامور المذكورة وقد لا يلتفت

الى هذا التفصيل ولا ينافي ذلك صورة الترتيب فان وجوده لا يوجب الاحتياج اليه فان هذا

عكسه ان يقال ان كل ضروري فانه يتحقق ذلك الكل اعظم من الجزء ذلك ان تقول لان الاجزاء

غير هذا الجزء وكل ما كان كذلك فهو اعظم قال في المنهاج ولو سلم هذه المقدمات حاصلة بالنوع

القريبة من الفعل كل واحد قدانه عنده الحد اذهب في حكم الضروريات التي يكفي في حصول العلم بها التفات

الذهن اليها فلا حاجة الى نظر ولكان مراده ان حصول العلم احتاج الى هذه المقدمات ولكن

هذه المقدمات لعدم احتياجها الى تجشم طلب من النفس بالحركة في المبادي حاضرة كالمقدمات

في القضايا التي قياساتها معها وكالقياس الخفي في التجربيات وهو انه لو لم يكن يحكي على ان ذكرنا

او اكثر يا كل اللازم باطل كالحد الوسط الذي حصل بلا حركة وفقد عند الالتفات الى المطالب

في الحدسيات يحيث تشم المطالب في الذهن حاصلا من غير حركة سواء كان معه شعور بالحد او لا ويجب

الاحتياج الى الاشارة وذلك لا يخرج التصديق عن الضروري الى النظرية بل ذلك لا يتبعه الى من اكتسب

كما ذكرتم دالى هنا يشير كلام الغزالي في المستصفى على ما نقل عنه انه قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري

بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس

ضروريا بمعنى كونه حاصلا من غير واسطة كوجودنا الموجود لا يتكفي معه ذا ما نامه لا تنبه فيه من حصول

متواتر

التواتر

قوله

على الاتفاق

منه يثبت احد مما ان هولاء مع كثرتهم واختلاف اصولهم لا يجمعهم على الكذب جامع و[illegible] لا تتفق
عن الواحد لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين بلفظ منتظم ولا الى الشعور بتوسطها وافتقارها
اليه انتهى نعم يشعر بان مراده ان العلم الحاصل به ليس نظريا صرفا بالاحتياج الى ملاحظة الوسط مطلقا
ولا نظريا باحتياجه الى الحركة الفكرية بل من قبيل القضايا التي قياساتها معها وما ذكر التفتازاني
في توجيه كلامه ان حاصله انه ليس اوليا او كسبيا فلا يخلو عن شيء فتامل وبهذا تبين ان في نقل الشارح
عن الغزالي نظر والسيد المرتضى رحمه الله توقف في التواتر وهو مذهب الآمدي

## البحث السادس

شرط في حصول العلم بالخبر المتواتر ثلاثة امور اثنان منها في السامع الاول انتفاؤه اي انتفاء العلم
المستفاد منه اضطرارا عن السامع يعني يشترط ان يكون السامع لا يعلم مضمون الخبر وعللوه بان ذلك
تحصيل والا لما افاد الخبر العلم لانه ان افاد نفس ذلك العلم الحاصل اولا لزم تحصيل الحاصل
او غيره مما ثلاثة له فيلزم اجتماع الامثال اذ التقدير ما علم قبله والثلاثة ربما هو لاستحالة تحصيل الحاصل
وتحصيل مثله كذا قال الشارح وفيه نظر لمنع من قدم المتكلمين عند [illegible] بان يحصل بالخبر علم مغاير للاول
لجواز علم افتراقه اياه بالنوع وان ساواه في التعلق بالمعلوم وفيه امر منع جلي وكذا استحالة تحصيل
الضروري وفيه نظر لانه في حيز المنع اذ الضروري مما يقبل الشدة والضعف ولهذا ذهب الحنفية
الى ان الايمان الذي هو عبارة عن تصديق البالغ حد الجزم في الاذعان يقبلهما حتى قالوا بزيادته
ونقصانه بل الاظهر في الجواب ان يقال الكلام في افادة العلم وتقويته مما علم امر اخر فلا يرد على المقام
كما افاده البدخشي وهو جيد والثاني ان لا يسبق شبهة الى السامع او تقليد ينافي موجب
الخبر بان يكون معتقدا نفيه وهذا شرط اختص به السيد المرتضى وتبعه عليه جماعة من المحققين
وهو جيد قال رحمه الله تعالى [illegible] لان الاذعان هو العلم الحاصل من التواتر مستند الى
العادة وليس بموجب عن سبب جاز في شرط الزيادة والنقصان بحسب ما يعلم الله تعالى من المصلحة
وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يرد [illegible] بعض اخبار البلاد والاخبار الواردة في معجزات النبي صلى الله عليه وسلم سوى
القرآن كحنين الجذع واشتقاق القمر وتسبيح الحصى وما اشبه ذلك ولئن [illegible] بعض خبر
البلد و[illegible] النص الجلي على امير المؤمنين الذي تنفرد الامامية بنقله والا لجوزنا ان يكون العلم
بذلك كله ضروريا كما جزمنا في اخبار البلدان وحاصله ان تواتر النص لا يفيد العلم لمن يعتقد
خلافه كاهل السنة والخوارج واما الخواص فالشبهة واما العوام فللتقليد وهذا الشرط لحصول العلم التقليد
الجواب عن شبهة اليهود والنصارى [illegible] في الخبر الى الاول [illegible] بان [illegible]

الى الاجماع

النقيض

الى الاجماع بالخبر بان يكون المخبر عنه محسوسا باحد الحواس الظاهرة لئلا يتطرق اليه احتمال
فلو كان مستند العقل كحدوث العالم وصدق الانبياء لم يحصل لنا منه العلم والثاني استواء
الطرفين اي الطبقة الاولى السامعة لمن نقل الخبر والطبقة الاخيرة الناقلة الى الواسطة اي المخبر
اخرا والواسطة وهي التي بينهما وهي قد تتعدد وقد تتحد فيشترط استواء الجميع في ذلك اي في بلوغ
العلم الحاصل في ضمن الاجماع لا في الاجماع اذ لا يشترط ذلك الا في الطبقة الاولى وبالجملة لا بد في
افادة العلم استمرار الوصف في جميع الطبقات بان لا يكون اوله في هذا الوصف كاخره ووسطه كطرفيه
ولهذا ينتفي التواتر عن كثير من الاخبار التي قد بلغت رواتها في زماننا ذلك الحد وانما الثالث مما يعرف
بكون عدد المخبرين بالغا مبلغا يمنع تواطؤهم على الكذب عادة ولم يذكر الحكم الا انه مفهوم من مفهوم التواتر
لما عرفت ولا بد من شرط وراء الامور المذكورة وهو كون المخبرين عالمين بالمخبر عنه وقد ذكرنا عبارة
الكتاب على وجه يتضمن هذا الشرط وربما اعتذر عن تركه بان الشرط الاول يغني عنه لانه اذا كان استناد
المخبر الى الاحساس كان ذا علم بالمخبر عنه اذ الاحساس يفيد العلم وهو ضعيف لما عرفت من ان هذا الشرط
الخاص شرط في الطبقة الاولى وذكر الثانية والثالثة كذا جعله [illegible] ان الشرط وهذا استناد الى
الحس انتهى او بالاخرة بان يفيد العلم اليه هذا يتحقق في الواسطة ثم لا اعتداد بدفع الاستناد الى الحس
في ذلك اي الاستناد الى الحس وفي شرح العضد هذا الشرط غير محتاج اليه لانه ان اريد وجوب علم
الكل به كان باطلا لانه لا يمتنع ان يكون بعض المخبرين مقلدا فيه او ظانا او مجازفا وان اريد وجوب علم
البعض فهو لازم مما ذكرنا من الشروط عادة لانها لا تجتمع الا وبالبعض عالم قطعا وفيه نظر لانه لو كان
اشتراط الملزوم مغنيا عن اشتراط اللازم لاغنى الثالث عن الاولين وذلك لانه اذا بلغ عدد المخبرين
حدا يمنع العقل من تواطئهم على الكذب لا يكون ذلك الا في المحسوس ويلزم استواء الطرفين والواسطة
ولو خلى الثالث ولم يتحقق واحد منهما على ان اشتراطه غير صحيح لان التواتر يحصل لنا وان لم [illegible]
لان المعيار في تحقق التواتر عند الكل ان يبلغ عددهم حدا يمنع العقل تواطؤهم على الكذب عادة
ولذا قالوا ليعلم ان حصول العلم بوجود هذه الشروط مقدم على العلم عند من جعل المتواتر عنده حتى
نظريا واما عندنا فاذا افاد الخبر العلم وجود هذه الشروط وليس سبق العلم بها شرطا في افادته
[illegible] ان بعض الشروط لا سبيل الى العلم به واذا لم يعلم شرط افادته العلم لم يحصل العلم عنده [illegible]
ولا يشترط في افادته العلم العدالة خلافا للقاضي ابي بكر حيث اعتبر [illegible] لا بد ان يزيد على الاربعة
لانه لو حصل العلم بخبرهم لحصل بقبول شهود الزنا ثم يحتج الى التزكية وتوقف في الخمسة [illegible]

بالاربعة

اكتفى ام لا وهو ضعيف اما اولا فلانه اذا قلنا الاربعة اول عدد يتحقق به التواتر لزم ان يتحقق التواتر
في الجملة ولا يجب الاطراد في قوله كل الاربعة وح لنا ان يقول لعله يتحقق باربعة على ان ذلك لان
باختلاف احوال المخبرين يتفاوت عدد التواتر اذ قد يحصل بخبر جماعة عدد معدود مخصوص ولا يحصل
به العلم بخبر جماعة اخرى على اكثر عددا بكثير من الاولين واما ثانيا فلان لقائل ان يقول لعل التزكية
واجبة تعبدا وان حصل العلم بدونها ويمكن دفعه بان غرض الشارع من التزكية انما هو تحصيل العلم فبعد
حصول العلم لا حاجة الى التزكية ولهذا قالوا للقاضي ان يعمل بعلمه واما ثالثا فلان وجوب التزكية
مشترك بين الاربعة والخمسة فلا وجه للجزم بعدم الحصول في الاربعة والتردد في الخمسة وله ان يجيب بان
الخمسة قد تفيد العلم فلا يجب التزكية وقد لا تفيد وما ذكرنا الا واحد لا اول فلا بد من التزكية
ليحكم على الكل الاربعة وصدقهم بخلاف الاربعة فانه اذا كذب واحد منهم لم يبق نصاب شهادة الزنا
هذا ما اشار اليه العضدي واوضحه التفتازاني وقيل عليه هذا التردد في الخمسة ينافي كونها مفيدة
للعلم في بعض الاوقات ورد بان هذا دفع سند المنع ولا يقدح في الجزم بما ذكر على سبيل التجويز و
الاحتمال بمعنى انه يحتمل ان يحصل العلم بخبر الخمسة وح لا يجب التزكية لان هذا يتحقق في بعض الاوقات جزما
وان لم يكذب واحد منهم ان حقيقة الكذب لا انه كاذب في المشهود عليه المفروض فلا يتوجه ان كذب
واحد يستلزم كذب الجميع لان المشهود عليه واحد فذكر الواحد لغو محض واما الاجماع فانه فرق
بين الخبر والشهادة فان الاول اذا لو كفى خبر الاربعة لكفى شهادتهم كيف وهما مختلفان لفظا وهو ظ
ومعنى لان الشهادة انشاء وخبر ما من مورده بنو كيف كما تقرر ولهذا قبل لفظ اشهد ثم يجوز
ان يفيد الاربعة العلم في الخبر دون الشهادة التي هي اضيق وباب الاحتياط واجب ولذلك اشترط
التعدد فيها دون الرواية وفيه نظر اذ الخبر في صورة التواتر يفيد القطع دون الشهادة لعدم اعتبار
افادة القطع فيها اصلا فاذا حصل في الزنا برواية الاربعة القطع فكيف لا يعتبر في باب الشهادة مع
الاكتفاء فيها بافادة الظن قد وخلافا للبعض حيث اشترط اثني عشر عدد النقباء اي نقباء موسى ع
لانهم جعلوا كذلك ليحصل العلم بخبرهم والا لما نصبهم لتعريف احوال بني اسرائيل وخلافا لابي الهذيل
حيث اشترط العشرين لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وذلك ليفيد خبرهم العلم
باسلام الذين يجاهدونهم وبيانا لنعتهم وخلافا للاخرين حيث اشترط اربعين لقوله تعالى يا ايها النبي
حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وقد كانوا اربعين فلو لم يفد خبرهم العلم لم يكن فيهم كفاية وخلاف
العضدي اربعين على الجمعة قال التفتازاني لا يظهر وجه مناسبة وخلافا لقوم حيث اعتبر

سبعين

سبعين لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وذلك لان موسى انما اختارهم للعلم بخبرهم
اذا رجعوا فاخبروا قومهم وخلافا للاخرين حيث اعتبر ثلاثمائة وثلاثة عشر عدد اهل بدر لعدم الضابط
ليحصل التركيب العلم على خبرهم من معجزات الرسول والحق انه لا يشترط العدد المعين في الاقسام
في ذلك كله لحصول العلم انما بعدد قليل واخرى لعدد كثير وما ذكروا لا دليل عليها وما ذكروا
في ذلك كله لحصول العلم انما يجد دليلا على حصول العدد لجواز ان يكون ذلك من خواص
على تعيينها لوسع فلا يدل على اصالة الافادة على خصوصية العدد ولا يشترط عدد ولا بلد فان اهل البلد المحصور
المعدودين ونحوهم ولا يشترط كونهم في المخبرين ان لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد وانه منقوض بما علم من احوال السوك
بالامر الاخر وانه لم يمتنع افادته العلم وكذا العدد المحصور ولانه منقوض بما علم من احوال الرسول والاكفا
بتواتر نقل الحجيج بمنع احصار عددهم واتحاد بلدهم وكذا لا يشترط عدم اتفاقهم في الدين والاكفا
حصل العلم باخبار افراد من واحد ومن واحد وبطلانه ضروري خلافا لليهود وانه لا يشترط عدم اتفاقهم
في النسب لحصول العلم باخبار المنتسبين بالقرشي وكذا لا يشترط وجود المعصوم بين المخبرين خلافا لابن
الراوندي لتحقق العلم من دونه ضرورة وهو نقله عنه من الشيعة الامامية فقد افترى فانه يتقدم شرط يحصل
في الاجماع لا فيه وكذلك واتفاق والتنازع كما بين تحققه عند وقد الخلاف لم يعتمد ويحصل ذلك كان
جماعة بلغوا حدا يمتنع تواطئهم على الكذب باخبار كثيرة احادي تعدد ده تشترك في معنى كلي بدلالة
كل لفظ من تلك الالفاظ على ذلك المعنى بطريق القطع وان كان كل واحد من تلك الاخبار غير مفيد
يفيد العلم بامر مشترك هو ذلك المعنى الكلي الذي دل عليه الجزئيات المتغاير بالاحاد بالتضمن
تنبيه والمراد بدلالتها بجهة الالتزام وهو الفهم لا يا جعل بعد كما في قولهم هذا شجاع عالم ضمنا وبنباله
اخرى هذا شجاع عالم انتهى ويدل عليه تحصيل الجزئيات المشتملة على المعنى المشترك بالتضمن
على الواجب واحد بان حاتما اعطى مائة دينار واخر بانه اعطى جملا واخر بانه اعطى فرسا وهلم جرا
فانه يتواتر القدر المشترك وهو اعطاء ما له غير وهو المعبر عنه بالسخاء لوجوده في الكل وما
السخاوة التي هي مطلق اعطاء المال ليعني جزءا لكلام لعطايا الجزئية فان السخاوة صفة النفس
منها ذلك الاعطاء ولا تقتضي فيها بالمعنى المصطلح ومثال الالتزام كالاخبارات في وقائع امير المؤمنين
في غزواته من انه هزم الشجعان في وقعة خيبر وقتل عمرو بن ود في وقعة الخندق وقتل غيره
الى غير ذلك مما يجمع فانها تفيد العلم بالمعنى المشترك الذي
هو الشجاعة وهو امر لازم وبالجملة ان المخبرين اذا بلغوا حد التواتر وان اختلفت اخبارهم
بالوقائع التي اخبروا بها مع اشتراكها في معنى وهو قدر مشترك بينها فالكل مخبر عن ذلك المشترك

هو ضروري اجتماعهم من جزئيات متعددة مشتملة عليه بالتضمن او الالتزام له ونعني بتواتر القدر المشترك ان العلم القطعي
يحصل العلم به من سماعها بطريق العادة لكن لا يتعين هناك شيء وهو ان يجتمع من الجزئيات ما يدل عليه بعض
الاخبار المنقولة اما بالمطابقة والاخبار الاخر بالتضمن او الالتزام مع اندراج جملة الاقسام
والجزئيات تتعدد **الفصل الثاني** قد علمت ان من الاخبار ما هو معلوم الصدق ومنها ما هو
معلوم الكذب ومنها ما يجهل فيه الامران جاز الشروع في تفصيل تلك الاقسام وهنا في بيان الاقسام
المعلوم صدقها او كذبها بالاكتساب وقد مضى منها الخبر المتواتر وهذا هو الباقي ونبينه جنان **الاول**
في المعلوم صدقها من ضرورته صدق وهو متفق عليه وان اختلف في طريق العلم به وهو ظ عند بكر وعند
المعتزلة لامتناع وقوع الكذب منه لان الكذب قبيح عقلا عنده وعندهم ضرورة والله تعالى منزه عن
القبائح فلا يصدر الكذب عنه والمقدمة الاولى ضرورية والثانية مبرهن عليها في علم الكلام
واستدل الغزالي من الاشاعرة على صدقه تعالى بان كلامه معنى قديم قائم بالنفس يدل عليه العبارات
وكل كلام في النفس يستحيل الكذب به على عالم يستحيل عليه الجهل فان الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم فيستحيل
فيه اي في كلامه تعالى الكذب لاستحالة الجهل عليه وهو ضعيف بالرفع خبر قوله فاستدلال وانما كان
ضعيفا لان النزاع في الكلام المسموع المركب من الحروف والاصوات الذي هو الاصل لا ينطلق الا به
لا في النفسي ولا يلزم من كون النفسي صدقا كون المسموع كذلك ولو سلمنا ذلك فلا نسلم صدق الكلام النفسي
واستحالة الكذب فيه ومنع الملازمة بين استحالة الجهل عليه واستحالة الكذب
دليل والمتكفل الايضاح بالدليل عليه وعند بعض اخر هو ان الكذب نقص والنقص على الله تعالى محال اجماعا
وفيه ان اثبات صدقه تعالى بانتفاء النقص بالاجماع الموقوف اثباته على صدقه دور وعند اخرين
هو ان خبره لو لم يكن صادقا فاذا كان الكذب في بعض الاوقات فلو فرض صدقنا فيه لكنا في بعض الاوقات اكمل منه
تعالى اذ الصادق اكمل من الكاذب من حيث هو كذلك والملازمة بينة واليه اشار صاحب المقاصد حيث
بان تمام الدليل على تقدير القول بالحسن والقبح العقليين والاشاعرة ينكرونه فكيف يتمسك به الاشعري ولا الاحتجاج
مما يتوقف عليه ثم يرد فيه ما اورد هو من قبلنا فلا يتم الاشاعرة بانه عيني كما سبق في تحرير محل النزاع
فهو غير ما انكره ثم الاحتجاج به وهو الرسول في الدعوى صدقه لان المعجزة دلت على صدقه لان ظهورها
على وفق دعواه الصدق دال على تصديق الله تعالى فانه اذا قال انا صادق في دعواي ان تخرق انت
كذا على ذلك يقطع من حضر بها فعلها الا لاجله فاذا جاء خرق العادة فاظهر الله تعالى على ما صدر كان
كاذبا في تصديقه لم فانه لا منزلة قوله تعالى صدقت وكل من صدقه الله فهو صادق وهو صادق

ولا يمكن

عليه تعالى ممتنع

بالقبيح
ولا يمكن ذلك في صدقه بان صلاة اظهارها على يد الكاذب لزوم الاغواء اي اغراء الله تعالى المكلفين
وهو اعتقاد صدق من ليس بصادق وذلك قبيح يجب تنزيه الله تعالى عنه ولزوم ايضا عدم الفرق
بين النبي الصادق والمتنبي الكاذب اذ لا اجماع على انه لا طريق الى العلم بصدق مدعي النبوة الا
ظهور المعجزة على يده واذا جاز ظهورها على يد الكاذب ... لا يليق على الخاص ولا
نبالي شيء من ذلك اي من المقدمات المذكورة على قواعد الاشاعرة لانهم لا يقولون ان الله بالامر
ولا يحيلون عليه فعل القبيح فجاز الكذب في حقه وتصديقه الكاذب واغراؤه بالقبيح وانما تم هذه
هذه المقدمات على مذهبنا اي مذهب الاشاعرة وبعض تقيهم في سبيل الملاحدة يعرف تمام دليل صدقه
**الاول** ثم هنا بحثا ما مر عندنا لعصمتهم عن الكذب ... ان يصح
ثم منع قول اعدم اليه وكذا خبر الاخير صدق الله لعصمتهم عنده وكل ما يخبر به وهو المقطع
اشتغلهم الرسل انما هو في انه مرسل من عنده ولا يلزم من ذلك صدق في كل ما يخبر به
البدخشي بان دعوى الرسالة تتضمن دعوى الصدق في كل ما يخبر به من الرسالة فالتصديق
تتضمن تصديقه في الثاني ثم قال ولو سلم فبانضمام ما يدل على عصمة الرسول من الكذب ولا يخفى ما في
قوله ولو سلم من الخروج من الادب لان المعترض مانع فلا يحسن مقابلته بالمنع لكنا ننبه ان التمسك بعصمة
كان في اثبات الدعوى فيا في المقدمات مستندات فانه عكس الى التي الدليل صادق فانما ثبت من عصمة الانبياء
**الثاني** قوله لمن وعدم الفرق بين النبوة انما يحصل دليلا لعدم تجويز اظهار المعجزة على يد الكاذب
المجوز في نفس الامر الذي هو المدعى هنا ولزم لهذا الوجه لله على المدعى على طريق الاشاعرة
فيما نحن فيه وبالمعتزلة ولا تقول به الاشاعرة فلا يصح قوله ولا نبالي شيء من ذلك على السلب الكلي
كما هو الكلام ... هذا من العلوم صدقه بالنظر الى الخبر الذي لم يعلم صدقه يجب
يحصل بقرائن بحيث يحصل منها مقيد العلم وهو مذهب جماعة من المحققين لانا نعلم على ضرورة صدق
بعض الاخبار عند اقترانها باشياء خارجة عنها فانا رجعنا الى الواقع وجدنا ذلك وجدنا انه
يجب لا ينطق فيه شك مثلا فانا اخبرنا بموت ولد ملك مع صراخ وخروج جنازة وكذا ان علمنا انه
على الهلاك قطعا بموته فان قلت العلم بالقرائن لا بالخبر قلنا لولا الخبر لجوزنا موت شخص اخر قال فيه وفي
بان مع تحقق الخبر لانا نقول التجويز المنفي هو العادي ولا ينافيه جريان العقلي بجعل انه لو فرض دفع
خلافه لما لزم محال وانكر جماعة افادة الخبر المحفوف بالقرائن العلم فقلت عنه في بعض الواضح فانه
يكشف عن خلافه كما في المذكور فانه قد يظهر خلافه بانه تمرد ... عليه او عرض له سكتة وامثال ذلك
فاذا كان كذلك فكيف يحصل العلم منها ودعوى الانكار خطاء لان الذي يظهر فيه خلافه تبين انه لم يحصل العلم

ضبط

انا في العلم بل اخفى شرط مما ذكر لجواز عدم الروابط ضبطها مع عدم الضبط لهذه الجزئيات اي مع عدم
القرائن الموجبة لافادة الخبر العلم بالحالة لبيان ان الضابط فيما حصل العلم عند تحققها كما في المتواتر
بعينه على ما عرفت ومنه ايضا خبر كل الامة وخبر الائمة وقد ذكرناه **البحث الثاني** في الاخبار
المعلوم كذبها وهي ايضا اقسام منها الخبر اذا نافى خبره بنفع البتة اي ملاحظة وجد ما علم وجوده
او توقعه بالضرورة وجدانا او بديهة مثل النار باردة وقولك تجتمع النقيضان او ان [illegible] والجزء
اعظم من الكل او نافى حصول ما علم وجوده او توقعه بالاستدلال كقولهم العالم قديم فان الخبر في
جميع هذه الاقسام كاذب قطعا وكذا منها قول من لم يكذب قط انا كاذب فانه معلوم الكذب لانه
اخبار عن صفة ما تقدم من الاخبار الصادقة لا اخبار عن نفسه لان الخبر حكاية عن المخبر عنه ولو كان خبرا عن
نفسه لكان حكاية عنها والحكاية [illegible] المحكي في الرتبة وقد تقدم ذلك وما يقدر في
نفسه من ان قول انا كاذب كذب فهو خبر [illegible] مغاير للاول وذكر البعض انه كذب على تقدير صرفه
الى نفسه ايضا [illegible] هذا [illegible] تحقق [illegible] مطابق للواقع بان يحقق
هذا الخبر [illegible] للواقع [illegible] ولم يلاحظ فيه تحققه ولا
يتصور صدقه الا بالصرف الى نفسه وصرفه الى نفسه [illegible] فلا يكون صادقا قال البعض وقيل ان
يجوز صرفه الى المستقبل فلا بد ان يعرض انه لا يكذب ايضا في المستقبل [illegible] قد عرفت جوابه ومنها
هذه الاخبار الكاذبة التي يتجلى ورودها عن النبي صلى الله عليه وسلم المعصية وكذا عن الائمة عند ذلك ايضا الا ان
يكون ظاهرها الكذب ويقبل تاويلا قريبا فانه حينئذ يجوز صدورها عن المعصية ويبقى المراد منها خلاف ظاهرها
ولو كان التاويل بعيدا [illegible] فقد تقدم القول فيه والحاصل انه [illegible] القطع بكذبه لثبوت
احتمال صدقه وان بعد ومنها ما لم يتواتر من الاخبار [illegible] انه لو وقع لتواتر لتوفر الدواعي
على نقله [illegible] عما يقتضي [illegible] من خوف او تقية فانه كاذب كمن اخبرنا بان بين مكة والمدينة
مدينة اكبر منها او ان الملك الفلاني قتل في الجامع يوم الجمعة بمشهد خلق عظيم او كان متعلقا عاما كالصلاة
صلاة سادسة مثلا [illegible] هذا اثبات القاعدة الكلية بالمثال [illegible] لانا نقول القاعدة مقررة
لانا نجد من انفسنا العلم بكذب ذلك الخبر قطعا وايراد المثال للتنبيه والايضاح هذا مع عدم الخوف
كما ذكرنا ولا يجب الخبر الذي توفر الدواعي على نقله متواترا اذا حصل خوف او تقية [illegible] كالنص
مما يوجب اخفائه لان عدم التواتر هنا ليس لعلم المخبر عنه بل لوجود الصارف عن الاخبار به فالنص
الجلي على امامة علي ابن ابي طالب عليه السلام وان نقل من الامامية متواترا خلفا عن سلف الا انه لم يتواتر

عندهم

ووضع الكذب

عندهم للتقية والخوف وتوصلا الى [illegible] من نقله لما هم بين ذلك من الاغراض الدنيوية ولا شك في
في الاخبار المروية عن الرسول صلى الله عليه وسلم سيكذب علي ما كان هذا الخبر المنسوب اليه ان كان صدقا فثبت الخطاء
في غيره لانه [illegible] يقتضي وجود خبر كاذب والاتي وان لم يكن صدقا فيه اي ثبت الخطاء فيه ومخصصه
ان هذا الخبر ان كان كاذبا فهو المطلوب وان كان صادقا فصدقه [illegible] لا يتحقق الا بتحقق خبر يكون كاذبا
قيل فيه نظر لجواز ان لا يكون الكذب عليه واقعا بعد وانه سيكذب عليه فيما بعد ثم يجب القطع بانه
لا بد من وجوده في الجملة واما انه قد وجد فلا لان الائمة قد وجد في الاخبار ما يتحمل التشنيع عليه
[illegible] مما لا يقبل التاويل ولا يعلن [illegible] حتى انه قد وضع جماعة من العلماء كتبا في بيان
الموضوعات ككتاب الدر الملتقط في تبيين الغلط للصغاني وكتاب ابي الفرج ابن الجوزي ولا
يقع من السلف نقول اي نقول الكذب عن النبي صلى الله عليه وسلم خلافا للنظام فانه رد وجود اخبار كاذبة وتوجيه القدح
في الصحابة الاول بل [illegible] من السلف لوجه فانه ربما نقل الخبر والمعنى وكان لفظ الرسول اليه
على معنى [illegible] اي مطلق الخبر في ذلك اللفظ مما توهمه مطابقا له فذلك [illegible] ولم يكن مطابقا
[illegible] لانهم كانوا الا يكتبون
او نسي اي الجزء من الخبر البعض بحيث ينتفي الخبر عند تحققه [illegible] وذلك كان وكيف
الحديث ونقصوا على الحفظ من غير ان يكون او نسي المسند [illegible] اسند الخبر الراوي
الخبر [illegible] من صحب النبي صلى الله عليه وسلم فتوهم انه عنه اي عن النبي صلى الله عليه وسلم لكثرة صحبته له فاسنده اليه واخطأ الراوي
السبب بان كان الخبر خاصا بذلك السبب فغلط الراوي واعتقد انه عام كغلط التابعي
[illegible] في ذلك الخبر [illegible] من الجهة ونحو
تاجر فانه روى انه قبض [illegible] اي تاجر [illegible] ولغلط في اسناد ان [illegible] الحديث الكلام
مع انه كان يحكيه عن الغير ولهذا كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا [illegible] الكذب عليه على
قلت هذه الاحتمالات في اخبار الثقات من الصحابة او السلف المرضي والا فالكذب [illegible] في كونه على
زمانه [illegible] من السلف اكثر من ان يحصى حتى انه قام خطيبا فقال ايها الناس قد كثر [illegible] ايضا
الكذب في كذب على معتمدا فليتبوأ مقعده من النار واما وقوعه من الخلف فلو جوابه ايضا مما يروى الراوي
[illegible] النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] لتنفير العقلاء عنه ووضع بعضهم من المتصوفة
جواز الكذب المؤدي الى الصلاح [illegible] كما هو مذهب الكرامية وبعض المبتدعة من المتصوفة
[illegible] في ابتداء دولة بني العباس اخبارا من نصه
فانهم يجوزون وضع الاخبار الكاذبة كما وضع [illegible] المتعصبين في مذهبهم [illegible]
على العباس بالامامة واشار الى ذلك ومنها ما يقع من الغلاة [illegible] وما يقع من الغباء
[illegible] على الخصوص ومنها ما يقع من جملة القصاص والوعاظ ترغيبا لقلوب العوام وترهيبهم

عنيات
في الاذكار والادراك وربما انما يقع في اجمالها لكن على الحياة والمال فيسترفعونه الى الحكام كما في حكاية
ابن ابراهيم مع المنصور نعوذ بالله من شرور انفسنا وسيئات اعمالنا **الفصل الثالث** في الخبر الذي
لم يثبت صدقه ولا كذبه يقينا ولكن ظن صدقه ظنا او وهما لم يظن صدقه فهو حجة عند الجمهور
وان قيل بعضهم رواية مجهول الحال لكن ان قيل لا ظن الا من قبل مجهول الحال قلنا لانه ايضا مظنون
الصدق اليه وسيجي الكلام فيه وهو خبر الواحد والمراد به ما لم يبلغ رواته حد التواتر سواء
كان الراوي واحدا او اكثر اي خبر لا يفيد العلم بنفسه سواء افاده بالقرائن الزائدة او لم يفد
اصلا وعلى هذا لا واسطة بين المتواتر وخبر الواحد وان كان ينقسم الى مستفيض وغيره
وزعم بعضهم انه لا يفيد العلم وان انضمت اليه القرائن وقد سبق بطلانه واحمد احرزت الله
يفيد العلم بغير قرينة نقل بطلانه في كل خبر وقيل لا بطلانه والحق انه لا يفيد الا مع القرائن الا ان ذلك
خبر بعينه وهذا خارج عن محل النزاع لنا لو افاد العلم بمجرده لزم تناقض المعلومين عند تعارض خبر
العدلين فان ذلك جائز بل واقع واللازم باطل ولانه لو افاد العلم لوجب القطع بتخطئة من خالفه
بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع فان قلت هذا بعينه ايضا قائم في امتناع افادة العلم مع القرائن لانه يلزم
تناقض المعلومين والقطع بتخطئة المخالف قلنا متى حصلت القرائن المفيدة للعلم مع الخبر في قضية امتنع
تحصيل مثله في نقيضها عادة واما تخطئة المخالف قطعا فملتزم فلو وقع لم يجز مخالفته بالاجتهاد
الا انه لم يقع في شرعيات كما قيل وقد مر في الفصل مباحث **الاول** الاكثر من اصحابنا و
غيرهم على جواز التعبد به اي بخبر الواحد العاري عن القرائن المفيدة للعلم عقلا بمعنى انه يجوز ان
يوجب الشارع العمل بمقتضاه على المكلفين وخالف في ذلك ابو علي الجبائي وابن قبة من
علمائنا وجماعة من المتكلمين لنا القطع بان الشارع لو قال للمكلف اذا اخبرك عدل بوجوب فعل
العمل بخبره لم يلزم منه محال لذاته ولا لغيره اذ الاصل عدمه ولا يرجع الى الوجدان قالوا لو جاز ذلك
لكان يمتنع لتاديته الى تحليل الحرام وتحريم الحلال على تقدير كذبه فانه ممكن قطعا وذلك بط
فكذا ما يؤدي اليه قلنا هذا غير وارد على القول بالتصويب كل مجتهد مصيب نظرا اذ لا حلال ولا حرام
في نفس الامر انما هما تابعان لظن المجتهد ويختلف بالنسبة فيلحق الشيء حلالا لواحد وحراما لاخر
واما على القول بان المصيب واحد فان الحكم المخالف للظن ساقط عنه اجماعا فان قلت ما ذكرتم
من تعدد الحكم في الواقع الواحد على القول الاول وتغير الحكم الموافق للظن وسقوط ما يخالف
على القول الثاني انما هو بالنسبة الى المجتهد بعد ترجيح احد الخبرين اما بالنسبة الى المجتهد قبله

الواحد

ذلك جوابا
لانه قطعا قلنا هذا ايضا غير وارد لانه على تقدير
الواحد فيهما في الحكم ووجوب العمل بالنقيضين وهذا دفع من زعم انه يمتنع التعبد
به توقف عن العمل او يتخير فيه بايهما شاء والحق جواز التعبد به ووقوعه اي ثبت وقوع التعبد به ابو الحسين
المرتضى من المرتين وابن زهرة وابن البراج منه وانكره وهو مذهب ابن شريح والقفال من
عقلا بمعنى ان العقل دل على ذلك ايضا كما دل عليه السمع وجوبها عقلا لان
الاشاعرة وهو مذهب احمد بن حنبل وتقريره ان الظن في تفاصيل الجمل المعلوم وجوبها كتفاصيل قبول خبر الواحد
العمل به يمكن بعلم انه يجب اجتناب المضار وايضا الانقطاع وجب تفاصيله قطعا مثل قبول خبر
في مضرة الكل الشيء المعين فيحكم العقل بانه لابد من دفع ذلك وحمله على انه ينتقض بحكم العقل
بانه لا يقوم عنده ولا في ذلك لانه تعبث بتحصيل المصالح ودفع المضار قطعا ومضرته بما يحصل
الواحد تفصيلا والحق يفيد الظن به فوجب العمل به قطعا واجيب بانه مبني على التحسين والتقبيح العقليين
ولو سلمنا لكن وجوب العمل بالظن في تفاصيل مقطوع الاصل غير مسلم بل هو اولى بالاحتياط ولم يتفق
الى حد الوجوب واعلم ان بكل من قال بالوجوب عقلا قال به سمعا وانتبه الشيخ ابو جعفر الطوسي
والحق ثبوت التعبد به سمعا ودليلا السمع والعقل فالاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجب الحذر بقوله لعلهم يحذرون لامتناع
حمل لعل على معناها الحقيقي لامتناع الترجي منه تعالى لانه انما يكون حيث العلم الكلي فيه فحمل على ارادة
الجائز وهو الايجاب لانه ذكره للنفع الحقيقي في الطلب فتكون الايجاب الحذر بقول الطائفة اذ ضمير
ينفرون للطائفة التي لا يفيد قولهم العلم لجواز كونها واحدا او اثنين لان الثلاثة فرقة ويجب على الطائفة
كل فرقة خروج بعضها الى التفقه لان من للتبعيض ويدل عليه ما في الصحيح نقلا عن ابن عباس لا ايجاب
الواحدة بما نوته فاوجب بمجاز ذم الحذر بخبر الواحد او الاثنين فيجب الحذر عند الا الايجاب اي قبول خبر الطائفة التي
وانما يجب الحذر مع المخالفة عند قيام الوجب وهو ترك القبول ووجوب الحذر وليس في الاية
التي هي خبر واحد فيلزم وجوب العمل بخبر الواحد لاقتضائه ان علم وجوب الحذر بل جائز ان يكون
ما يدل عليه واستاع على الكلمة لعل على حقيقتها لا يوجب المصير الى الوجوب بل لانا نقول استعمال
مستفاد الندب بغير العلاقة المذكورة مع ان الاصل عدم التجوز الذي في الوجوب اذ لا خوف من العقاب في
للوجوب اولى بالقيام بغير الانذار المتضمن للتخويف الموجب للحذر ودليلا على الحمل على الكون
ترك غير الواجب فان قيل وجوب الحذر عند الانذار لا يستلزم بمجرده
اخص منه فان الانذار هو التخويف والظاهر ان الاخبار اعم قلنا الانذار هو الابلاغ مع التخويف

وهما لا ينفكان

كما ذكره في النص وما قيل ان علة الاحكام الشرعية الوجوب والتحريم وما يرجع بنوع من الاعتبار اليهما
عن المعرفين واذا تم الاستدلال بالاية على قبوله فيهما فما يختلف فيما سواهما اسهل اذ لا قايل بالفصل
لا يقال ان مقتضى الاية كما قرر وجوب النفر من كل ثلاثة واحد سواء كانت الطايفة واحدا او اثنين
وهو بط لانا نقول ان النص وان اقتضى ذلك كما تقتضيه وجوب العمل بخبر الواحد ايضا لكن
خص عنه الحكم الاول الاجماع على عدم وجوب ذلك فبقي معمولا به في الحكم الاخر اذ التخصيص
بعض المقتضيات لا يقتضي التخصيص في البعض كما برهن عليه سابقا في المنهاج واعترض عليه اي على الاستدلال
المذكور بسؤال رابع وهو ان الدلالة الحاصلة هنا على وجوب القبول اي قبول خبر الواحد من النفر
تبلغ الانذار في الفتوى ولعل المراد به كل خبر مخوف ويدل عليه ذكر التفقه في الاية اذ هو انما يحتاج
اليه في الفتوى دون الرواية وقبول الفتوى من الواحد متفق عليه واجيب بوجهين اما اولا فلانه لو حمل
الانذار على الفتوى لزم تخصيصان تخصيص الانذار بالفتوى مع انه عام وتخصيص القوم بغير المجتهدين
اذ المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى اخر والاصل عدم التخصيص فضلا عن التخصيصين والرواية ينتفع بها المجتهد
لتمسكه بها في الاحكام والعامي ايضا لانه يحتاج اليها في العمل فحملها على الرواية لا يوجب شيئا من التخصيص
فضلا عن التخصيصين واما ثانيا فلان تواتر العامي على المفتي موقوف على ثبوت عرفية التفقه المعروف بين الفقها
والاصوليين في زمن الرسول عم على الوجه المعتبر بحمل الخطاب ولم يثبت ذلك باثباته اذ هو اصطلاح حادث
نشا بعد عصر الصحابة والتابعين فلا يحمل خطاب الشارع عليه فالمراد الفقه اللغوي وهو الفهم اذ الفقه لغة
الفهم بمعنى العلم وكما ان التعلم يحتاج اليه في الفتوى كذا يحتاج اليه في الرواية اذ هي نوع العلم [illegible]
وهذا ابطل [illegible] فيدل عليه ذكر التفقه فان العرف يحمل على الرواية ولا يلزم تخصيصه بغير [illegible] لانه انما
يصح لو اطلق على فتوى المجتهد انه رواية والا تخصيص ظاهر وقوله [illegible] ورجعوا اليهم يحتمل ان يكون
المراد به الرجوع من السفر كما فهمه الاكثرون وان يكون المراد الرجوع اليهم في الاحكام والحوادث وهو اولى
لعمومه ولقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي لا تقبلوا انباءه
اوجب الله تعالى التبين عند خبر الفاسق لكونه فاسقا مع انه قد اجتمع فيه وصفان ذاتي اي لازم
للذات وهو كونه خبر واحد وعرضي اي طارئ مفارق وهو كونه خبر فاسق لكن جعل العلة
هي الثاني للمناسبة اذ الفسق يناسب التثبت وعدم القبول فرتب الحكم وهو التثبت
بالفاء على الوصف المناسب الذي هو الفسق وذلك يوجب كون الوصف علة الحكم كما سيجيء ولانتفاء
عطف على قوله للمناسبة اي اوجب التثبت عند خبر الفاسق لكونه فاسقا لانتفاء الفايدة في

التقييد به

الى التعليل

واشار الى بيان الملازمة بقوله
التقييد به في الاية لولاه اي لولا اقتضاؤه كون الفسق علة للتبين لان الوحدة وصفا ذاتيا
الحكم وعدمه هو التثبت وعدم القبول على الذاتي وهو كونه خبر واحد صالحة للتعليل ولا
اولى من تعليقه على العرضي وهو كونه خبر فاسق لانه طارئ فيمتنع كون الوحدة
لوجب استناد الحكم اليها لحصولها قبل حصول العرضي وانتفت فائدة التقييد ثم لانتفا اي انتفاء الفسق
الذي هو علة للتثبت بان اخبر العدل ان وجب الترك اي ترك خبره كان العدل اسوأ حالا من
الفاسق اذ الفاسق يجب التبين عند خبره والعدل يجب تركه هذا خلف لتعين العمل بخبر العدل
المحتملات ثلاث وفيه نظر لمنع الحصر اذ انتفاء وجوب التثبت يحتمل عدم الوجوب بين الاثنين وجوب
الرد ووجوب القبول بل [illegible] مع جواز القبول وجواز التثبت مع ان ذلك معارض بخبر
المجهول فانه غير مقبول عند الاكثر مع اقتضاء الدليل قبوله ولا يذهب عليك انه انما يلزم قبوله
لو اريد بالفاسق في الاية معلوم الفسق اما لو اريد به [illegible] فمقتضى الدليل عدم معلومية قبول ذلك الخبر
علم لا تقوله وسيجيء لهذا زيادة ايضاح وقد يقرر الاستدلال بها بان علة عدم القبول الفسق
فاذا انتفت حصلت علة القبول وهي العدالة اذ عدم علة عدم القبول علة لعدم علة الفسق
وهو نفس القبول فيلزم القبول ويجب لوجود العلة وعدم ما ينتفيه عدم الصلاحية للقبول لا يقال
يجوز ان يكون الفسق هو احد موانع القبول والعدالة احد شرائطه فلا يلزم من انتفاء الاول
وتحقق الثاني تحقق القبول وان كان الخبر من حيث هو قابلا للقبول لجواز وجود مانع اخر
وانتفاء شرط اخر لانا نقول ان خبر الواحد من حيث هو خبر الواحد صالح للقبول فلا يكون
كونه من الاحاد مانعا فلا مانع سوى الفسق فان قلت لا نسلم ذلك فان هذا الخبر من حيث هو
خبر صالح لذلك وشرط تحقق القبول التواتر فعدم كونه من الاحاد ينتفي الشرط وانتفاء
الشرط مانع من التحقق قلنا لو كان ذلك كذلك لما انتسب التبين الى الاضافة اليه لانه [illegible] ثبات هذا الخبر
الخاص اذ الكلام في خبر الواحد لا لانه افرده بقوله فاسق ونكره في الاثبات عليه
الوحدة مما لا ينفك عنه وهي وصف اصلي بخلاف الفسق فانه مفارق وهو طارئ ولا يخفى عليك
ان مفهوم الشرط معتبر عند اكثر المحققين فهذا البحث كانه من قبيل [illegible] واما في الاية
على ان خبر غير الفاسق كالعدل مقبول على ما هو قاعدة المفهوم وهو ان دل ظاهرا الا قطعا
لكن التقرير الذي ذكره كذلك ثم لا يخفى عليك ايضا ان الاية لا تدل الا على تحقق القبول لا على وجوبه
شرعا بمعنى انه لو لم نعمل به يبطله المكلف اثم والنزاع فيه انما الا ان يحمل ذلك على القايل بعدم جوازه

الاصولية

الثبوت كذا قال البدخشي وفيه نظر اذ لا قائل بالفصل كما عرفت ثم اعلم انا ان اكتفينا في المسائل
بالظن كما هو مذهب البعض فالاستدلال بما ابين الآن يفيد والا فلا يفيد لانه استدلال بالظن
وهو لا يفيد القطع لا يقال المسئلة وسيلة الى العمل فيكفي فيها الظن لانا نقول جميع مسائل الاصول كذلك وفيه
منع ظهر فيها الاكتفاء بالظن وانما ذلك فيما تعلق بكيفية العمل بالذات كمسائل الفقه كذا افاد البدخشى
ولانه اي النبي ص كان يبعث الرسل الى القبائل بالاحكام الشرعية ليعلموهم اياها مع ان الرسل كل
قبيلة لم يبلغ حد التواتر وليسوا معصومين فلو لم يكن خبر الواحد حجة مقبولة لم يكن لبعث الارسال
فائدة فلم يترتب عليه المطلوب ويرد عليه اي على هذا الاستدلال الاشكال الصعب الوارد على الدليل
الاول فيبقى ان بعث الرسل انما يدل على وجوب قبول خبر الواحد من المفتي فان حاجة القبائل
الغالب عليهم الجهل الى المفتي اشد من حاجتهم الى الراوي كالنبي ع انما يرسل اليهم من يفتيهم في الاحكام
لا من يروي لهم الاخبار ليستنبطوا منها الاحكام والنزاع انما هو في الثاني والفتوى يقبل فيها خبر
الواحد اتفاقا كما سبق قال الشارح وفيه نظر لان هذا يوجب كون كل واحد من المرسلين فقيها بالغا
رتبة الاجتهاد والفتوى في الاحكام الشرعية ليتيسر له الافتاء ومن المعلوم خلاف ذلك ولاجماع
الصحابة والتابعين على العمل به اي بخبر الواحد بدليل ما نقل عنهم نقلا متواترا معنويا انهم كانوا يستدلون
بخبر الواحد ويعملون به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع
وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد والا لنقل وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح
كذا قالوا قال الشارح وفيه نظر لان الروايات التي وردت عنهم اخبار آحاد فيتوقف العلم بتحقق
الاجماع على قبولها على استفادة قبولها من ذلك الاجماع لزم الدور وقد عرفت جوابه من ان
التواتر معنوي وبه ايضا يندفع ما يقال انه هذا الاجماع سكوتي لا يفيد الا الظن على تقدير كونه حجة
فان قيل غاية ما ذكرتم جواز الاستدلال والعمل به والنزاع انما هو في الوجوب قلنا ايجابهم الاحكام
بالخبر يدل على وجوب العمل به على ان القول بالجواز دون الوجوب سمعا مما لا قائل به كما سبق
هذا حاصل ما افادوا فاقول ويدل عليه ايضا اطباق قدماء علمائنا الاخباريين على [illegible]
لا يمتري فيه واخذ لهم وتمادوا عصرهم على رواية الاحاديث وتدوينها والاعتناء بحال الرواة والتفحص
عن المقبول والمردود والمجروح والثقة والضعيف وكونهم اذا اختلفوا في خبر نظروا في سنده
واشتهار ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار وفي زمن امام بعد امام ولم ينقل عن احد منهم انكار
ذلك او مصير الى خلافه ولا رد عن الائمة حديث يضاده مع كثرة الروايات عنهم في فنون الاحكام

بالاخبار

الخلاف

بل فيهما ما يقرب التصريح منهم بقبول خبر الواحد واستمر هذا بينهم الى زمن المرتضى رضه ومن نشأ في
بين الاصحاب ولو نقل القول بالرد عن احد قبله قال العلامة في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم
يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد المروية عن الائمة والاصوليون منهم
كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه
لشبهة حصلت لهم وقد نقل المحقق بن سعيد عن الشيخ سلوك هذا الطريق في الاحتجاج بهذه الاخبار
عليه وانه ادعى الاجماع على ذلك وذكر ان قديم الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا بصحة ما افتى به المفتي
منهم عولوا على المنقول من اصولهم المعتمدة وهذه سجيتهم من زمن النبي ص الى زمن الائمة فلولا
ان العمل بهذه الاخبار جائز لانكروه وتبرؤا من العامل به كما تبرؤا من العامل بالقياس ولعل هذا
التقريب يندفع ما يقال لانهم انما عملوا بهذه الاخبار لحجيتها لجواز احتفافها بالقرائن المفيدة للعلم
والثاني لاشتمال العمل به اي بخبر الواحد على دفع ضرر مظنون اذ اخبار العدل الواجب الرجوع باستحقاق العقاب
اذا امر بكفه مع ثبوت ان مخالفته سبب لاستحقاق العقاب يفيد الظن باستحقاق العقاب
بسبب تلك المخالفة فترك العمل به يستلزم الظن ضررا ويمكن دفعه بان لا نخالف فيلزم من
الضرر وكل ما هو كذلك فهو يجب عقلا بالضرورة وانه لا يمكن العمل بالمرجوح خاصة لاستحالة ترجيح
المرجوح ولا بهما معا لتنافيهما ولا تركهما لذلك ايضا فتعين العمل بالراجح وهو المطلوب اليه الاستناد
المعتمد به وبه صرح الشارح قيل وفيه نظر لان هذا الدليل يدل على انه لا يمكن عقلا ترك العمل بخبر
الواحد ولم يقل به احد فانما الكلام في حجيته وعلى تقدير تمامه فاعترض على ما في الكتاب انه
بامتناع كون الخبر مظنة للضرر وذلك لان علمنا بوجوب نصب الدلالة من الشارع على ما يتوجه
التكليف به يؤمننا الضرر عند ظن صدق الخبر وايضا هو منقوض برواية الفاسق الا برواية
الكافر فان الظن يحصل عندهم لا يبقى له الا الاجماع فكما به لانا نقول حيث منع الاجماع من العمل به
هذه الحجة دل على بطلانها لان الدليل العقلي لا يختلف بحسب مظانه ثم ان الحجة منقوضة عليكم ايضا
لانه لو وجب العمل بخبر الواحد لجواز اشتماله على مصلحة لا يعلمها الشرع بنقلها فليجب اظهار لجواز
اشتماله على مفسدة لا يعلمها الشرع بنقلها ويلزم مما ذكرتم وجوب العمل بقول مدعي النبوة ودون
المعجز بعين ما ذكرتم كذا افاد المحقق ابن سعيد ناظرا فيه واستدل ايضا بان باب العلم القطعي بالاحكام
الشرعية التي لم تعلم ضرورة في زماننا منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد سوى الظن لفقد
المتواتر من السنة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع غالبا من غير جهة النقل بخبر الواحد واما البراءة

الانسداد

فلا تعيين غير الظن اليه والكتاب فلا يكفي ظني الدلالة مع علم استيفائه لجميع الاحكام وانما تحقق
باب العلم في الحكم الشرعي كان التكليف به بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات
متعددة تتفاوت بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من
اخبار الآحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها فان قيل لو تم
هذا الدليل لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد او دعواه ظن اقوى من الحاصل
بشهادة العدلين ان يحكم بالواحد او بالدعوى وهو خلاف الاجماع قلنا ليس الحكم في الشهادة بالظن
بل بشهادة العدلين فينتفي بانتفائها بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا به
لان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة مقدمة خارجية وهي قبح
خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر كما مر سلمنا ولكن ذلك
ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها
من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق
من تأخر عنه انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وحينئذ فمن الجائز ان يكون
اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع
ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا بسائرها على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من
جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم كذا افاده بعض الافاضل احتج المانعون من وجود
التعبد بخبر الآحاد بقياس الفروع على الاصول يعني انه لو وجب العمل به لجاز اتباع الظن في فروع
الاحكام ولو جاز فيها لجاز في الاصول الدينية ككونه تعالى واحدا ثم قياسها عليها
والجامع دفع الضرر المظنون واللازم باطل بالاجماع لانعقاده على عدم جواز الاكتفاء بالظن في الاصول
واحتج ايضا بالنهي عن اتباع الظن وخبر الواحد انما يفيد الظن فلا يجوز اتباعه اما الاول فلقوله
تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقال تعالى ان يتبعون الا الظن فنهى عن اتباعه وذم عليه والنهي والذم
دليل الحرمة وانه ينافي الوجوب واما الثاني فظاهر والجواب عن الاول ان الفرق موجود بين المقيس
والمقيس عليه فان المراد في الاصول هو العلم وتحصيله بالقطع ممكن لوجود القاطع والعمل بادلة العقل
مع القدرة على اعلاها غير جائز ولهذا قال الله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو فكان المكلف بها العلم وهو
حاصل بالوحي كقوله تعالى قل هو الله احد والعقل والمراد في الفروع هو الظن لان العلم فيها العمل
ووجود قاطع على كل من الجزئيات الفرعية ليعلم به متعذر او متعسر اذ القطع لا يفي بها فاكتفى

بمجرد

دليل ظني

بمجرد الظن ومحلها الفعل اذ انما هو في الشرع حيث لا يمكن القطع بحكم وجود الدليل الا انه لا يوجب
كما دل على كل صورة مخصوصة بل كل صورة فلابد دليل ظني يخصها وكذا كانت ادلة الفقه والاصول
اشتراط قيام دليل على نا عارض بها جزئيات مخصوصة كالحق خبر الواحد بخصوصه فلا يتم ذلك لانا نقول
المراد ان تعييبه لا يوجد في العمل بكلام الصحابة الخاصة دليل قطعي يخصها بخصوصها او يعدد لا يعرف
الا يوجد في العمل بكلام الصحابة الجزئية دليل قطعي يخصها بخصوصها بل لكل منها دليل ظني خاص في
فاخبار الآحاد كمحكم كثيرة وفي قياساتنا والاجتهاد مجال ولا يكاد لا يتناهى كما لا يخفى فلم
يشترط في ثبوت الجزئيات القاطع واكتفي بالظن وعن الثاني ان النهي عن اتباع الظن ليس لتمام
للعمل به اي لوجود العمل بالظن في الفتوى والشهادة واخبار القبلة والطهارة وللاجماع على ذلك
وكذا في الامور الدنيوية بين بعض الاشياء الدالة العقل عليه فان العدل اذا اخبر بان هذا الطعام
وجب الاحتراز عنه على كل عاقل اذا لم يعلم دليل على خلافه وفيه نظر لان الاجماع ونحو دليل
العقل خص هذه الصورة المذكورة عن الدليل الدال على منع العمل بالظن ويبقى محل النزاع داخلا
والتخصيص نفس مخصص بحجيته جائز ليه اشار الشيخ واجاب الخبيثي بان المنع الذي لاجله خص
لا يعمل كونه موجودة في الرواية فيجب تخصيصها ايضا بالمنع المشترك الموجب للتخصيص
وهو دفع الضرر المظنون وانت خبير بان ايات الذم ظاهرة تحتمل لوقت في الاعتقاد

البحث الثاني

في بالنباء الظن في اصول الدين لان الذم فيها انكا ما كان في الاعتقاد ونحوه
شرائط العمل بخبر الواحد يجب كون المخبر بالغا لرجح الصدق على الكذب عند السامع وانما يحصل
اي رجحان الصدق مع عقل الراوي اذ المجنون لا يحترز عن الخلل والضبط والاحتراز من الخلل
ولا يمنعه خوف عن الكذب والافتراء فلا يحصل الظن بخبره وبلوغه في اسلامه وعدالته
وضبطه اي قوة حفظه وقلة سهوه والمراد بقوة الحفظ ان لا يزول مسموعه عن حافظته بسرعة
تحمل الحفظ حفظا او بالنسبة الى الاحاديث الطوال دون القصار لاقتداره واهتمامه فيه والفرق
بينه وبين السالم في الانتكلي عن حفظ المطلوب كما هو حال الساهي واما الساهي فانه قد يتمكن
من ذلك الا انه لبساطة عنه لعارض السهو لذا قال المصنف في بيان وعليه ذكره على السببية
اما الاول فلما عرفت واما الثاني فان الصبي ان لم يكن مميزا فلا يعرف مع ما ذكرناه لا يعتمد
عرفه عن الكذب ما يعلمه انه غير مكلف فلا يحرم عليه الكذب فلم يتحرج عنه اذ لا مانع
من اقدامه عليه فلا يحصل ظن صدقه وهو الموجب للعمل فلا يقبل فيه فاما اذا لا يلزم من انتفاء

[illegible]

حيث خاص للزجر والمنع وهو العلم بحرمة الكذب والخوف من العقوبة فانتفاء الزجر والمنع مع الجواز
ان يحصل لنا اطلاع على حال بعض الصبيان بتعوده الصدق وجبل طبيعته اليه وكونه من
الكذب والاقدام عليه يجتنب الفواحش فاخبره يحصل لنا الظن بصدقه نحو الطمانينة بقوله و
ذلك مما يجده المصنف بالنسبة الى بعض الصبيان وامكان لا يكاد يسمع فاثر دائما الاخبار
فلان الراوي اذا عرف بقلة الضبط لما يرويه او كثرة السهو عنه لم يؤمن من الزيادة والنقصان
والعدل له انما يمنع تعمد الكذب فجاز ان يتوهم فيما سمعه وان لم يسمع ليس عنه وان كان
عدلا وانت خبير بان هذه الاركان لا دخل لها في الحديث على الحفظ واما في الكتاب ودخوله فلا احتياج
الى المبالغة في ذلك وانما قال غلبة ذكره لان عدم السهو النادر لا يتحقق اذ لا يكاد
يسلم منه احد قال المحقق لو كان زوال السهو شرطا في القبول لما صح العمل الا عن المعصوم
من المعصوم وهو باطل اجماعا من القائلين بالخبر هذا وقد قال الشهيد الثاني وفي الحقيقة اعتبار
العدل لم يغن عن اشتراط الضبط لان العدل الجاهل بروايته ما ليس بمضبوط على الوجه المعتبر
فذكرنا له جريا على العادة يعني عادة القوم حيث انهم يلتزمون بذكر الضبط في الشرائط
وفي هذا الكلام نظر فان منع العدالة من المجازفة التي ذكرها لا ريب فيه ولكن ليس
الكلام في اشتراط الضبط الاعم منهما بل الغرض منه السلامة من الغفلة الموجبة لوقوع الخلل على
سبيل الخطاء فلا بد من ذكره ثم القدر المعتبر منه يتفاوت بالنظر الى انواع الرواية فما يعتبر
منه في الرواية من الكتابة قليل بالنسبة الى ما يعتبر منه من الحفظ كما هو واضح وتقبل روايته اي رواية
المخبر صبيا عند التحمل اي تحمل الرواية حال كونه بالغا عند الاداء ولا يشترط البلوغ وقت التحمل
لوجود المقتضي للقبول وهو كونه حال الاداء جامعا للشرائط المجمع فيه وانتفاء المانع وهو احتمال
عدم المؤاخذة على الكذب واستدل له بالقياس على الشهادة فانه متفق عليها فالرواية اولى بالقبول
لان الاحتياط في الشهادة اكثر والجامع التزام حال الاداء عدلا مكلفا وباجماع الصحابة على قبول رواية
ابن عباس وعبد الله بن الزبير والنعمان بن بشير والسائب بن يزيد وغيرهم ممن تحمل كثيرا من الاحاديث
قبل البلوغ ورواياتهم بعده كما تدل عليه كتب الحديث وقبلوا رواياتهم من غير فرق بين ما تحملوه
قبل البلوغ وبعده وان لم يثبت فيه ذلك وبالاجماع على احضار الصبيان مجالس الحديث واسماعهم
فلو لا قبول روايتهم بعد البلوغ لم يكن لذلك فائدة وفيه نظر لجواز ان يكون للتمرين والتعويد
كما في تعليمهم العبادات والقربات ولان المحصل لما انضبط وصار في ذلك يتيقن شرطا في
التحمل البلوغ ولا تقبل رواية الكافر من غير اهل القبلة وان علم من دينه التحرز عن الكذب

[margin: السهو]

لوجوب

لوجوب التثبت عند خبر الفاسق وهو فاسق لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون
وبالاجماع وابو حنيفة وان قال بشهادة بعضهم على بعض الا انه صرح بعدم قبول روايته واما
المخالف من المسلمين المبتدع ببدعة تقتضي التكفير مثل المجسمة والغلاة والخوارج ان كفرناه ولذلك
اي لا تقبل روايته وان علم من دينه تحريم الكذب خلافا لابي الحسين وصاحب المنهاج لانه رحمه الله
لا يه المرتبة وهو قوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا كما عرفت وعدم علمه بكونه كافرا لا يخرجه
من الكفر الذي هو الفسق والبغي عند الله مع جهله الى الفسق ولان قبول الرواية تنفيذ حكم على كل المسلمين
وهو منصب شريف فلا تقبل كالكافر الذي ليس من اهل القبلة فانه غير مقبول اجماعا عند الجاحظ
اذ لا اطمئنان فيما نحن فيه شئ وهو ان هذه الوجوه تدل على قبول روايتهما اي الكافر الموافق والمخالف
ولا دليل على انهما ليسا من موانع الصدق واعظم الثاني لانه صدق دين الرابطة التي بها
يحصل ظن الصدق ربما ينتفي لكن يمكن ان يقال في الكافر المخالف انه كالمسلم عدوا وابغضا
لدين نبينا محمد ص فلا يؤمن في الرواية التي هي من الدين الخفيف ان يحق تبرزه على النبي لكونه لا يعلق
وان كان في دينه حرمة الكذب ولا يحصل الا الظن بروايته وان حصل بحاظ صدقه في اعين لا يعرف
لها بالدين خلاف الكافر الموافق المعتقد حرمة الكذب فانه يتدين بالاخبار والكذب على النبي ومع الخشية
حصل الظن بقوله بعادته اطلعت على حاله وعلم اقدامه على الكذب كما ذكر البعد حتى وبعدم
ولا يخفى ان ذلك الاحتمال كما يجري في الكافر يجري في الفاسق من حصل الظن بقوله بعادته اطلعت
على حاله وعلم اجتنابه عن الكذب كالفاسق ويمكن دفعه بان هذا في الفاسق غير منضبط كما في
الرحضة في السنة الحكمية المستحقة لان السنة مطلقا ولا يبان في ذلك يحتمل بان الحال الحصر هذا وقد
استدل بان الكافر فاسق بالعرف المتقدم على ذلك بالاستقراء وان كان لا يسمى في العرف المتاخر
فاسقا ويحمل فيما لم يعرف وانه يلزم ذلك وصفوح اعترض عليها احتج ابو الحسين على ان الكافر
المخالف في القبلة تقبل روايته مع اعتقاد تحريم الكذب بان اصحاب الحديث قد قبلوا اخبار السلف كالحسن
البصري وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذهبهم والكارهم على من يقول بقولهم واعتقادهم كفر من
يقول به والجواب المنع من المقدمتين وهما قبول اصحاب الحديث اخبار المذكورين واعتقادهم كفر
القائل به فانه في حين المنع ومع التسليم لهما فتمنع الاجماع عليه فيكون ما ادعى الاجماع لمعرفة وانما
المخالف في العقائد غير الكافر بعض الائمة يبلغ مخالفته الى اعتقاد ما يكفر باعتقاده كاعتقاد
زيادة الصفات وما دار جماعة لابي بكر وغيرها فلا تقبل روايته عندنا كالكافر لانه ...

[margin: المقدر]

بما انزل

يجب اسم الفاسق واي فاسق اعظم من ذلك قال الشيخ والاية المذكورة وهي قوله تعالى ومن لم يحكم
بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون ولا شك ان هذا لم يحكم بما انزل الله فيكون فاسقا وناقشه بعض
الاكابر فقال لو كان الفاسق من لم يحكم بما انزل الله لزم كفره لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل
الله فاولئك هم الكافرون وهو جوابه ان هذه الاية مخصصة بالاجماع فلا يخفى ورده ثم في تعريج كلام
الشيخ سهو لان الذي ذكره الشيخ هو ان هذا المخالف المذكور يصدق عليه انه ممن لم يحكم فيكون فاسقا لا ان
كل من لم يحكم بما انزل الله فهو فاسق لان كل فاسق فهو من لم يحكم بما انزل الله فان الموجبة الكلية لا يجب ان
تنعكس كنفسها ولا يخفى عليك عدم ورود هذه المناقشة على ما ذكرناه ثم يرد في منع التلازم ان
يجيب بان المصنف مع نقله تحريم رواية المخالف هنا ملاء الخلاصة بترجيح قبول رواية ابان فاسد المذهب
وحكى المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر الفطحية ومن ضاهاهم بشرط ان لا يكون متهما بالكذب محتجا بان الطائفة
عملت بخبر عبد الله بن بكير وسماعة وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى وبما رواه بنو فضال والطاطريون
واجاب المحقق بانا لم نعلم الى الان ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء هذا وقد جاز المحقق في المعتبر العمل بخبر
الضعيف محتجا بان الكاذب قد يصدق والفاسق قد يصدق وان في رده طعنا على علمائنا وقد حكى الشيخ
انه لا مصنف الا وقد عمل بخبر المجروح كما عمل بخبر العدل وكان مراده برده هنا ان الطائفة لا تعمل باخبارهم
بمجردها الا مع جبرها بالشهرة والعمل بين الاصحاب ونحوهما من الاسباب الباعثة لهم على القبول وربما استند
بعضهم في قبول بعض روايات المخالف الى ان صدق وصف الفسق موقوف على فعل المعاصي مع اعتقاد الفاعل
كونها معصية ذكر ذلك الشهيد الثاني في بعض مصنفاته وفيه نظر هذا الكلام عندنا وقال ابن الحاجب المبتدعة
التي لم تبلغ حد التكفير ان لم تكن واضحة لم تمنع القبول كجهل الصانع بابدع على الذات بل عنهما كما
هو رأي الفلاسفة والامامية واعلم ان الاعتبار بالاسلام ايضا حال الاداء لا حال التحمل

البحث الثالث

في العدالة انما تقبل رواية العدل لان ايجاب التثبت معلق بالفسق الدال عليه قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا نقيضه اي يقتضي نقيضه قبولها قال الشارح في شرح المتن انما تقبل رواية العدل يقتضي حكمين احدهما
ايجابي وهو قبول روايته والاخر سلبي وهو عدم قبول رواية غيره لما عرفت من كون انما للحصر ويدل عليه
عليه قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية لكن دلالته على الثاني بصريحه وعلى الاول بفحواه انتهى وفيه نظر اما
اما الاول فلان عبارة المتن تحتمل ان تكون حصرا للقبول في رواية العدل وان تكون حصرا لدعوى قبول
روايته في الدليل المذكور بقوله لان ايجاب الخ واما ثانيا فلان كلامه على الاول وثانيا فلمنع قوله
لكن دلالتها على الثاني بصريحه وذلك لان المراد بالعدل هنا معلوم العدالة فيخرج منه ما ليس معلوم العدالة

سواء كان

اصطلاحا

سواء كان معلوم الفسق او مجهول الحال وعلى لو لاحظنا صحيحا لانتفى القبول في الاكثر دون الثاني ولقائل
في دلالتها عليه كما سيجيء بل ربما ادعى انها تدل على قبول روايته واما ثالثا فلانه ان اطلق العدل على
مجهول الحال وقد عرفت المفهوم الموافق في اصطلاح الاصوليين الا ان يراد بالفحوى مقابل المنطوق
المصطلح والعدالة لغة الاستواء والاستقامة وشرعا كيفية نفسانية اي حاصلة في النفس تبعث على ملازمة
التقوى وتتحقق باجتناب الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر وملازمة المروة وهي ملكة تبعث على مجانبة
ما يؤذن بخسة النفس ودناءة الهمة من المباحات والمكروهات وصغائر المحرمات بحيث لا يبلغ حد الاصرار ويختلف
ذلك بحسب اختلاف زمانه ومكانه قال المحشي ولو قال ملكة تبعث لكان اصوب لان الكيفية النفسانية
لا تقتضي الرسوخ فيها وما لم تكن راسخة لم يعتد بها وفي بعض النسخ راسخة وهو الحسن قلت لا احتياج
الى ذلك القيد اذ قيد ملازمة التقوى والمروة يغني عنه اذ تلك الكيفية ما لم تكن راسخة لم تكن
باعثة على ملازمة التقوى والمروة ولو ذكر كما في بعض النسخ لكان للايضاح فان قيل ان ذكر العدالة يغني
عن ذكر الاسلام بل الايمان قلنا هذا جيد لكنه غير ضائر اذ لا ضير باستغناء القيد الثاني عن الاول
على انه لما اختص الاول بدلالة مختصة به كان المناسب افراده وجعله وصفا مستقلا ويقدح فيها
اي في العدالة فعل الكبيرة وهي على المشهور بين جمع المتاخرين ما توعد الله عليه بخصوصه بالنار في الكتاب
او السنة ويقدح فيها ايضا الاصرار على الصغيرة فعلا او حكما والاول كالمواظبة على نوع او انواع من الصغائر
والثاني كالعزم على فعلها ثانيا بعد وقوعه وان لم يفعل وقيل الكبائر سبعة وقيل تسعة وقيل سبعون
وقيل الذنوب كلها كبائر ونسبه ابو علي الطبرسي في التفسير الى اصحابنا نظرا الى اشتراكها في مخالفة
امره تعالى ونهيه وتسمية بعضها صغيرا بالاضافة الى ما هو اعظم منه كالقبلة بالاضافة الى الزنا
وان كانت كبيرة بالاضافة الى النظر فان قيل كيف يستقيم على هذا القول بان الصغائر مغفورة لمن اجتنب
الكبائر بل قيل انه متفق عليه ويدل عليه قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الاية قلنا معنا
ذلك على ذلك التقدير ان من عن له امران منها ودعته نفسه اليهما بحيث لا يتمالك فكف عن الاكبر
اصغرهما فانه يكفر عنه ما ارتكبه لما استحقه من الثواب على اجتناب الاكبر كذا قيل وفيه تأمل لانه على هذا القول
يلزم ان يكون كل معصية مخرجة عن العدالة لانا نقول منع العدالة [illegible] ان المكلف ما لم يخرج [illegible]
ثم يشترط على الاصح ويقدح فيها ايضا ترك المروة كالاكل في السوق ولبس ما لا يليق بامثاله ونحو ذلك وجمع المصنفين [illegible]
علق [illegible] الاعلم ان عطف الاصرار على فعل الكبيرة كما في عبارة المتن [illegible]
بكبيرة وكان بناء على ما فيه [illegible]

كالقمار ثم تكون تبيع او اصر على صغيرة او فعل ما ينافي المروة ازالت عنه وتعود بالتوبة وهي الندم على المعصية
لكونها معصية والعزم على عدم المعاودة اليها ان كانت المعصية لا يتعلق بها حق انسان ولا للعباد
كالاستمتاع بما دون الوطي فلا شي عليه غير ذلك وان تعلق بها حق مالي اداه على الاولياء ذلك من
نعلم ما اقتضاه الشرع هنا بالنظر الى الباطن وسقوط الذنب واما التوبة بالنظر وهي التي يتعلق عودة
الشهادة والولاية والرواية ما ذكر ان اظهار التوبة عما لا يكفي في ذلك لانه لا يؤمن ان يكون له في الاظهار
غاية وغرض فاسد بل لا بد من الاختبار مدة يغلب على الظن فيها انه قد اصلح عمله وسريرته وانه
صادق في توبته ولا يتقدر ذلك بمدة معينة وهذا هو المشهور بين الاصحاب وظاهر الشيخ في موضع
كلامه الاكتفاء بالاظهار التوبة نص في التوبة المقتضية لعود العدالة مع اشتراء القاطع بعد جرحه
عموم شهادة العدلية ويتفرع على هذا المباحث الاول ان اعتبار العدالة في الراوي هو المشهور بين
الاصحاب ونقل المحقق عن الشيخ الطوسي انه اكتفى بكون الراوي متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا
بجوارحه وانه ادعى عمل الطائفة على اخبار جماعة هذه صفتهم ثم ان المحقق قال ونحن نمنع هذه الدعوى
ونطالب بدليلها ولو سلمنا لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبار خاصة ولم تجز التعدي في العمل
الى غيرها ودعوى التحرز من الكذب مع ظهور الفسق مستبعد انتهى وهذا الكلام لا يخلو من شيء الثاني
قال المحقق ايضا ذهب شيخنا ابو جعفر الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان
مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عنهم ودونها الاصحاب لا ان
كل خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا الذي تبين لي من كلامه ويدعي اجماع الصحابة على العمل بهذه
الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين
الاصحاب عمل به انتهى الثالث اعتبار المروة في العدالة كما ذكره العلامة هو المشهور سواء كان تركها
محرما في نفسه اما لمنعه او لمنافاته للرواية او مخالفة العادة كما جرى عليه جماعة منهم وان لم يعتبرها في الرواية واعتبرها في الشهادة
ومنهم من لم يعتبرها من حيث انها تخالف العادة لا الشرع والوجه اعتبارها لانها اما الجبلة ونقصان
او قلة حياء وهما لا ولا اول وكذا واما الثاني فلان من قل حياؤه صنع ما شاء كما ورد في الخبر الرابع قد
يقال بخبر الواحد مراتب لذلك بما يحصل من صحة وان كان يرجح الترجيح على صدق الخبر لجواز ان
يكون مختلفا معا لها لا ذلك القرينة والقرائن الاخرى الا يكون موافقا لدلالة العقل او نص الكتاب خصوصا او
عمومه او نحوه او للسنة المقطوع بها او لما حصل الاجماع عليه فان الخروج عن هذه اتفق العلماء الى الرجوع
المناسبة والا فلا هذا والعلم انه لا اشتراط في الرواية المذكورة ولا الحرية لعدم الادلة والظاهر انه لا خلاف

وثانيهما عرفا

فيه ولا يقدح فيها اي في العدالة فعل الصغير نادرا لعدم الانفكاك اذ لم يكن الصغيرة التي تزيل المروة
وانما يحصل المرتفع اي بالعدالة بالاعتبار الحاصل من الصحبة المتكررة فلا يكفي المرة خلاف الجمع الغالبة
بالمكارم او بالبواطن المطلعة على الحال لكونها الامر الخفي الكامن فلا يمكن ان يدرك الا مع نفسها
لا بطول المدة التي يطيلها كالامور المذكورة او التزكية من العدلين بها او الشياع بين الناس بعدالته
كما في المشايخ الذين نقل عنهم الشيخ عبد الجليل صاحب الكتب الثالث كالكليني وبعض الرواة
بين اهل النقل وغيرهم من اهل العلم فانه لا يحتاج الى تنصيص على تزكية ولا بيته على عدالته كما اشتهر في
هذا الاجماع احد من هولاء المشايخ المشهورين بل على الثقة في ولا من الرواة
في كل عصر من ثقتهم وضبطهم وورعهم زيادة على العدالة وانما يتوقف على التزكية غير هولاء
الذين لم يشتهروا بذلك ككثير ممن سبق على هولاء ويعرف الضبط بان تعتبر روايته برواية الثقات
المعروفين بالضبط والاتقان فان وافقهم غالبا ولو من حيث المعنى بحيث لا يخالفها وتكون المخالفة نادرة
عرف كونه ضابطا ثبتا ولا يعرف اختلاله وانحصر فيما لم يمنع على التزكية نظرا الى ان التزكية موقوفة على
الاخبار المذكورة والاستحقاق بالاحتمالية ثم ان الراوي اما معلوم العدالة او معلوم الفسق
فان كان الاول قبلت روايته اتفاقا والمراد بالعلم هنا غالب الرأي كما قدمناه وان كان الثاني
فلا ترجح عندهم الى الفاسق ظاهرا في احتمال او الكتاب الكبير والاصل على الصحيح
ثم يعلم فسق نفسه او الاقتصار الى الثاني بقبوله وهذا الفاسق اذ لم يعلم كونه فاسقا اي لم يعلم
فان كان لا يعتقد فسقه فقد خرج لم يقبل روايته وفي العدول لا تحرجه الجهل الى الفسق لا يخرجه عن الفسق
لانه على الكاذب لا يخرج من اسم الفسق بسبب التثبت عند مجيء الفاسق فيه وهو في خصوص رد بعض خطابه
فهنا احتمل وهو اولى بعدم القبول من العالم ولا عناية الكتابة ان اطلقا بما هو متعلق بالدليل الذي ورد بالرد
وقد ذهب بعضهم الى الجهل وروايته عن الكاذب وحاله حاصب المهاجر وجاب عن الدليل الدال على الكذب
بين العالم والجاهل فان العالم يجب عليه ان يستغفر دون الجاهل فلا يبعد منه الاجتناب على الكذب عمده
فقد بقوله علاقة اي على ذلك بان هذه النزعة لا يخرجه عن اسم الفاسق وقد وجب التثبت عند
خبر وقد عرفت ان هذا المطلق بالفسق الاخر فاما يخرج فيه من الفسق انه والجاهل قد يجري على الكذب ايضا
ويجهل كونه فاسقا فان الجهل والفسق لا يبعد معه الاجتناب على الكذب بمخالفته انه يجب عمله الا كونه
فاسقا وكون الكذب فسقا فان قيل ان ظن صدقه راجح والعمل بالظن واجب قلنا انما وجوب العمل
بالظن مطلقا ممنوعا مع تحقق المانع من القبول وهو الفسق كما افاده الشهيد فان قلت الا انه مع تسليم رجحان هو كونه
صدقه يلزم وجوب العمل بخبر كل فاسق من الشرط المعتبر المتعلقة بالخبر التي ينظمها شيء واحد وكونه

بقوله

راجح الصدق عند السامع والاولى الايجاب بمنع وجه صدق مثل هذا على كذبه كذا قيل وفيه نظر بل الاولى ان
لا تعلق الاية انما تفهم من قبل حيث الفاسق الموجبة للتثبت عند خبره واشار الى الاول بقوله
ولان علم الفاسق فسق نفسه ودونه روايته اجماعا سواء كان معلوم الفسق او مظنونه والى الثالث بقوله
وبطلان قبول رواية المجهول اى الذى لم تعلم عدالته ولا فسقه الاولى عند العلم وهو معلوم من باب
[illegible] بنا وان فى واحد المنع من القبول لان المقتضى لنفى العمل بخبر الواحد وهو الظن ثابت فان الايات
الدالة على المنع من اتباع الظن دلت على المنع مطلقا ترك العمل به اى بالمقتضى للنفى فى العدل المعلوم
العدالة لقوة الظن ولا قوة الا بغيره كما مر بيانه فيبقى ما عداه معمولا ومنه المجهول قيل عليه ان الايات
مخصصة بما انعقد فيه العلم من الاصول كما سبق فلا اجماع على وجوب اتباع الظن فى العمليات سواء حصل بخبر العدل
او غيره واجيب بان الظن فى المجهول ولا وجه للتخصيص على ان قبول الرواية ليس من العمليات وان كان يوصل
اليها [illegible] على الاصل كما مر الاشارة اليه ورد بان المجهول لو لم يفد الظن بطل اصل الاستدلال لعدم
تناول النص وقول المنع لعدم قوة الظن فالظن بالواضح لان الايات المقتضية لنفى العمل بالظن شاملة للظن القوى
وعدم نفى الظن لا تصلح سببا للتخصيص وانما سببه تحقق الاجماع كما ذكر العضد وغيره ولان عدم
الفسق شرط قبول الرواية لان الفسق مانع من قبولها ومع الجهل بالشرط وهو عدم الفسق ينتفى للجهل
بالمشروط وهو قبول الرواية ولا بد من تحقق العلم او ما يقوم مقامه بعدم الفسق ليتحقق الحكم كما ان القبول و
كذا الحكم بوجود الشىء انما يصح مع العلم بانتفاء المانع كالصبا والكفر فان كلا منهما لما كان مانعا وجب
العلم بعدمهما فى قبول الرواية فيجب العلم بما هو من العدالة والفسق بان كان مجهولا [illegible] الاخبار [illegible] فيه
نظر لان الذى يقتضيه هذا الدليل هو الجهل بجواز رواية المجهول والجهل بجواز القبول كما انه لا يستلزم جواز
القبول لا يستلزم وجوب الرد ولان الصحابة ردوا روايته اى رواية مجهول العدالة فان عليا رد
خبر الاشجعى وكان يحلف الرواة وعمر رد خبر فاطمة بنت قيس [illegible] الاشجعى [illegible]
وكان اجماعا [illegible] اذ ربما كان رد هؤلاء الجماعة هذه الاخبار المذكورة لعلمهم بفسق المخبرين كما هو
الواقع فى بعض هؤلاء فان عليا [illegible] المرد [illegible] كونه [illegible] كما صح من [illegible]
فيه وقال فيهما ان المراد انه لم يكن متحرزا فى امر دينه [illegible] بانه اعرابى [illegible] وصف العدالة والفسق
لان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو العدل والا فالفاسق والتوسط [illegible] انما هو [illegible]
ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف [illegible] وجوب التثبت فى الاية معلق بنفس الوصف لا بالعلم
العلم به [illegible] ان لا يكون المراد من الاية هذا المعنى

ان قوله تعالى

ومن التبين

[illegible] للامر بالتثبت اى كراهية ان تصيبوا
ان قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تعليل للامر بالتثبت [illegible] صفة الفسق فى الواقع لا الخفاء
ان الوقوع فى الندم بظهور عدم صدق المخبر يحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق فى الواقع [illegible] هذه الصفة
تبعث على الكذب ولا مدخل لسبق العلم بالفسق فى ذلك فتقتضى الاية وجوب التثبت عند [illegible] فلا يقبل المجهول
فى الواقع فى نفس الامر فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو المراد بالعدالة [illegible] وطهارة الماء ونجاسته [illegible]
[illegible] ابو حنيفة على قبول رواية المجهول [illegible] لان الفسق شرط التثبت [illegible]
الجارية [illegible] لا يشترط العدالة [illegible] الوصف اى وصف الفسق
[illegible] من الاية الشارطة [illegible] من قبول الرواية هو الفسق [illegible] المشروط
المجهول لم يجب التثبت لانتفاء المشروط بانتفاء شرطه وهو مبنى على ما هو [illegible] الشرط [illegible]
ثبت كونه شرطا لزم انتفاء المشروط بانتفائه فان ذلك هو [illegible] بان ذلك غير [illegible] الاصل
كلمة ان هنا الشرط [illegible] واجيب بان ذلك [illegible] لان الجهل [illegible] سبب التثبت [illegible]
علم [illegible] قال التفتازانى يمكن ان [illegible] ان [illegible] هنا [illegible] فكيف يسلم ان الجهل سبب لوجوب
فيه نظر لان ذلك اول النزاع كان المخالف [illegible] قبول الرواية فى هذه الاشياء الجزئية
التثبت كما علم بالفسق والجواب عن الاول انه لا يلزم من قبول الرواية فى المناصب الجليلة لا انما تثبت [illegible]
الناقصة مع جهالة الراوى قبولها اى الرواية فى [illegible] كما فى شرح العضد [illegible]
ليس محل النزاع ما يشترط فيه عدم الفسق فى ذلك [illegible] مع الفسق [illegible] كيف [illegible] المنصب [illegible] ذلك
نوقش بان دليل الخصم [illegible] ومن المعلوم ان [illegible] عليه غير [illegible] التنازع فيه [illegible] الشافعى [illegible] الفسق
وعلى [illegible] بان مراده [illegible] المنازع فيه [illegible] العباس [illegible] الجرح [illegible] الجرح من العدالة
لما كان علة التثبت وجب العلم بنفيه اى بنفى الفسق ولا يتحقق الا [illegible] لم ينتف الفسق وانما ينتفى العلم
[illegible] ذلك [illegible] العلم بالاجماع [illegible] انتفاء وجوب التثبت [illegible] الاصل الفسق
به وهو [illegible] لا يقال ان الاصل عدم الفسق فهو ثابت ظاهرا لانا نقول بل [illegible] ان الاصل الفسق
لان العدالة [illegible] ولا [illegible] كما فى كلام العضد قال التفتازانى معناه ان الفسق اكثر فهو اقرب على
الظن [illegible] وهو [illegible] الاصل وهذا [illegible] العدالة [illegible] الاصل [illegible] الصبى اذا بلغ [illegible]
[illegible] بالفسق [illegible] العدالة لان بناء المسلم على ان الاصل
[illegible] قلت [illegible] ان [illegible] المراد بالفسق [illegible] العدالة [illegible] واجب او فعل
الراجح هو العدالة [illegible] المجهول [illegible] لا [illegible] سواء كان انتفاء العدالة [illegible] من المحرمات [illegible]
محرم او ترك [illegible] بان لا [illegible] الى [illegible] على فعل الواجبات [illegible]

وهذا يحتمل

على ما تنتفى معها ملكة راسخة فيه وعلى هذا يحصل الواسطة وظاهر ان عدم الملكة اصل بالنسبة الى وجودها
اشكال التفتازاني في رايته اذا كان الرسوخ معتبرا في حد العدالة كما مر فكيف يكون الصبي اذا بلغ بلغ على الاول
لم يحصل التقوى والمروة ملكة راسخة فيه وعلى هذا يحصل الواسطة بين العدل وما يقابله من الفاسق وتارك المروة
ولا فساد فيه اذ بداية العدالة يتوقف وجودها على فعل الواجبات وترك المحرمات والاجتناب عن ترك
المروات والفسق يكفيه امر واحد كترك الواجب او فعل محرم ومن المعلوم ان ما يتوقف على امر واحد يكون
اصلا واقعا بالقياس الى ما يتوقف على الامور الكثيرة لانه اسهل وجودا واقرب وقوعا وايضا
لما كان الفاسق يتحقق بعلم الواجب والعدالة لا يتحقق الا بفعل الواجبات والاصل في الحوادث
العدم فكلما يكون تحققه بعلم امرها بالنسبة الى ما يكون تحققه موقوفا على الوجود في اشتراط العدالة في
الرواية وذكر انما تعلم بالاختبار والتزكية هي الاخبار بتعديل الراوي ومقابلها الاخبار
بفسقه وهو الجرح اراد ذكر ما يتعلق بالجرح والتزكية فقال **البحث الرابع** في الجرح و

الجرح والتعديل

التعديل يشترط عند جمع المحققين العدد في المزكي والجارح في الشهادة دون الرواية وقيل لا بد من
العدد فيهما واليه ذهب المحقق بن سعيد من علمائنا وقيل يثبت بالواحد فيهما وهو قول القاضي الحنفي
عند الاكثر وهو المختار الاول لان شرط الشيء لا يزيد على اصله والرواية اصل بالنسبة الى العدالة التي هي شرطه
تثبت بقول الواحد كما مر فيثبت به فرعها لان ثبوت الاصل ينبغي ان يكون اقوى من طريق ثبوت
كالاحصان الذي هو شرط لتاثير الزنا في الرجم فانه يثبت بشاهدين والاصل الذي هو الزنا يثبت
باربعة قيل انه لا يتم المدعى الا ان يبين انه لا ينقص عن اصله حتى يثبت لانه يجب في الشهادة
اثنان ولم يثبت كما في تعديل شهود الزنا فانه يكفي فيه اثنان على ان عدم زيادته كلية ثابت
اذ يكفي في شهادة هلال رمضان عند بعضهم ويفتقر في تعديله الى اثنين ويمكن الجواب عنه بان
كلا منهما ثابت في باب الشهادة على الاطلاق وزيادة الاصل في شهادة الزنا ونقصانه في
شهادة رمضان انما ثبت بخصوص نص وذلك من قبيل المستثنيات فلا ينقض كون الاصل ما ذكر
ولا يخفى عليك ان دليل العدم انما يجري في التعديل دون الجرح واستدل له بعض الافاضل بانه
على ذلك بعموم المفهوم في قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا نظرا الى ان تزكية الواحد داخلة
فيه فاذا كان المزكي عادلا وجب التثبت عند خبره واللازم من ذلك عدم الاكتفاء به وبان العلم
بالعدالة متعذر غالبا فلا يناط التكليف به بل بالظن وهو يحصل من تزكية الواحد ولظاهر بعض ما يقتضي
عدم الاكتفاء بتزكية الراوي بشهادة العدل الواحد كما ذهب اليه المحقق محتجا بان اشتراط العدالة

في الراوي

مع عدم افادتهما

في الراوي يقتضي اعتبار حصول العلم بها وظاهره ان تزكية الواحد بالتبين بمجردها والاكتفاء بالعدالة
العلم انما هو لقيامها مقامه شرعا فلا يقاس عليه واجاب عن الاحتجاج الاول بالمطالبة بالدليل
على نفي زيادة الشرط على المشروط هو مجرد دعوى لا برهان عليها سلمنا ولكن الشرط هو العدالة
والمشروط هو قبول الرواية والتقريب مبهما لا يتم لان الواحد غير كاف في الاخبار بالقبول الذي
هو المشروط هاهنا التعديل لما يلزم منه في الاخبار بالشرط الذي هو العدالة بل انه يكفي فيه الواحد هو نفس الشيء
الرواية والعدالة ليست شرطا لها وانما التزكية فانما هي طريق من طرق المعرفة بالعدالة والطريق الى معرفة
لا يتبع شرطا سلمنا ولكن زيادة الشرط هاهنا على مشروطه هذه الزيادة المخصوصة اظهر في الاحكام الشرعية
عند العاملين بخبر الواحد فان الاعتبار الذي ذكر شروطها تنقص المعرفة بحصولها على بعض الوجوه الى الشهادة فهي من باب
والمشروط يكفي فيه الواحد وما قيل في بيان دعوى عدم زيادة الشرط على مشروطه انه ليس في الاحكام
الشرعية شرط يزيد على مشروطه فيحتاج في ذلك الى تعليقه ان اتى بالجمع بين الحكم بعدم قبول العدل الواحد في
التزكية والحكم بقبوله في اثبات الاحكام الشرعية به كالقتل واخذ الاموال معللا بان ذلك من باب استبعاد
شرعا مع وضوح الجمع عند من عرف حال العدالة في الشهادة وفي تزكية الشاهد فان الجمع الذي استبعده يثبت به الاحكام
في تزكية الراوي متحقق في الشهادة وتزكية الشاهد على ابلغ وجه الا ان العدل الذي يثبت به لو زكى شاهدا
الجليل كالقتل لو شهد لزيد بقتل الجعيد على عمرو لم يثبت شهادته وحدها وكذا على ان عدالة الراوي قوي حكما
به والوجه الذي يدفع به الاستبعاد هنا قائم هناك بطريق اولى اذ لا شك ان على ان الراوي من
من مثل هذه الدعوى ومن علامة ان اهل العادة من الثاني ان مبنى اشتراط عدالة الراوي على المنع في الفاسق وبيان علم
الفاسق في هذه الاية من لم هذه الصفة في الواقع كما هو الظاهر منه وتقييد الوضع في الواقع في الذم
قوله ان تصيبوا قوما بجهالة فانه تعليل للامر بالتبين اي كراهة ان تصيبوا ومن البين ان الوقوع في الجهل
لا يحصل بعلم صدق المخبر بل من قبول اخبار من لم صفة الفسق حيث لا يعلم منهم من الكذب يتحقق الجهل
على العلم بانتفائها من المخبر به والعلم بذلك موقوف على العلم بالعدالة ويقتضي العموم في الاية على وجه يتناول
الاخبار بالعدالة يفضي الى التناقض في دلالتها وذلك لان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر العدل الواحد
يقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق عن المخبر فان خبر العدل يجوز لا يوجب
العلم وقد قلنا بان مقتضاها توقف القبول على العلم بالانتفاء وهذا تناقض فلا بد من حملها على
الرادة الاخبار عما سواها العدالة لانا نقول الذي يعلم من تزكية العدلين اذ لا علم معه ايضا لان هذا وارد على تزكية الواحد فانه شرط هنا
من قبول تزكية العدلين هو تخصيص الاية بدليل من خارج والتعدد في مثله بخلاف تزكية الواحد

العقد برتو حقه فنفي الاية فلذلك باق المحذور مع هذا التخصيص لانه منه انه لا يكفي الواحد في تزكية الشاهد

كما اشار التنبيه عليه وثالث الثالث ان اعتبار العلم هو مقتضى دليل الاشتراط ودعوى اغلبية التعذر فيه وفي

ما يقوم مقامه لا وجه لها وعجبا وجهت بالنسبة الى الوضع الحاجة في هذا البحث وهو على الة الماضين من

ورده الجد بان الطريق الى ذلك منحصر في النقل وهل العدد الذي يفيد العلم به عزيز الوجود بعيد الحصول سيما في

الشاهدين موقوفة في الاطلاع على العلم بالموافقة في الامور التي يتحقق بها العدالة وثبت دليل الحاجة الى ذلك بل

فان اراء المؤلفين كتب الرجال الموجودة الان سوى العلامة بعض المتم تمام في هذا الباب غير معروفة وهذا

التوجيه ليس بشيء قال تحصيل العلم بعدالة كثير من الماضين وبرى جماعة من المتكثرين امر ممكن بتتبع كتب من جهة

القرائن الجلية والتعاليم لانها غير خفية المواقع متفرقة المواضع ظاهرة الى اصحابها ولا تتعقب على جمع اشتاتها

الا من عظم في طلب الاصابة جهده وكثر في تصفح الاثار كده ولم يخرج عن حكم الاخلاص في تلك الاحوال قصده

ثم قال وما ذكره جماعة من ان العدالة من الامور الباطنة التي لم يطلع عليها الا الله تم وما هذا شانه لا يتعلق

فيه اناطة التكليف بالعلم فكلام شعري ناش من قصور معرفة بحقيقة العدالة او مبني على خلاف ضعيف

في بعض قيودها سلمنا ولكن نمنع كون تزكية الواحد بمجردها مفيدة للظن كيف وقد علم وقوع الخطاء

فيما يكثر فيما ذلك من اهل الفكر لله تبين النظر فانه لا يتيسر لكل احد الاطلاع عليه سلمنا ولكن العلم

العلوم

بالفرع مع تعقد العلم في اصل عدل الراوي مشروط باستفادة مما هو اقوى ولا ريب ان الظن الحاصل من خبر

الواحد الذي استفيد عدالته من تزكية الواحد فقط اضعف مما يحصل من اصالة البراءة او عموم الكتاب

فلا يتم اطلاق القول بحجية خبر الواحد والخروج به عن اصالة البراءة وعموم الكتاب ثم قال واعلم انه

قد شاع اليوم بين المتاخرين التعلق في التزكية باخبار الاحاد وهو مبني على الاكتفاء بتعديل الواحد اذ

ما اخذوه من غير ذلك وان سبق الى بعض الاذهان خلافه فهو خيال لا حقيقة له فمن لا يكتفي في التعديل

بالواحد لا يعول عليها ثم هي عنده ثم قرائن الحالة القرائن القوية انتهى كلامه اعلى الله مقامه والمسألة قوية

الاشكال ثم المزكي انه كان عالما باسباب الجرح والتعديل الخ بالاطلاق من دون ذكر السبب فيهما اي في الجرح

والتعديل مسترا اي من الجارح والمزكي والا اي وان لم يكن عالما وجب استفساره اي استفسار المزكي فيهما

اي في الجرح والتعديل وهذا مذهب صاحب المحصول كالعوي وفيه نظر لان من كان عالما لا يبعد على احدهما

الا ثم بعين درقه بان جاز ان يكون اعتقاد معتقد او اعتقاده مجرد الزلة سبب الجرح وقيل قبل الاطلاق

اعتقد بجرد الكلام سبيل الدلالة

فيهما مطلقا لان شهادة العدل والجارح غير بصير بشان التعديل والجرح والا لم يكن عدلا وهو خلاف المفروض

وما قيل بانه ربما الجرح بسبب لانه تخدوع بانه على الطلق في محل الخلاف كان مدلسا وذلك يقدح في

عدالته ولكن

الخلاف

على الثقة والجواب الذي يبني الجرح على اعتقاده فيما يراه خفيا فلا يلزم التدليس وقابله على الايراد

لا يجوز تعطيل بيانه اصلا فلا تقبل وقيل لا بد من ذكر سبب الجرح لاختلاف الناس فيما يوجبه

فان بعضهم يجعل الكبيرة القادحة ما توعد عليها في القرآن بالنار وبعضهم يعم التوعد واعوذ به

يعوك المتوعد به الى غيره لذلك على ما عرفت فرعا الجرح على الاكل حرجا في نفس الامر او في اعتقاد الاقل

فلا بد من بيان سببه لينظر فيه اهو جرح ام لا وقد اتفق الكثير جرحه بعض فلما استفسر ذكر ما لا يصلح جارحا

ولا يكتفي بان ذلك آت في باب التعديل ايضا لان الجرح كما اختلف اسبابه فالتعديل الذي يتحقق في

ذلك لان العدالة تتوقف على اجتناب الكبائر مثلا فربما لم يعد المعدل بعض الذنوب كبائر ولم يعلم

نعلها في العدالة فيزكي مرتكبه الخ العدالة وهو فاسق عند الاخر بناء على انه مرتكب الكبيرة عدل و مطلق

ما يوجبها اعتبار التفصيل وقيل يجب ذكر سبب التعديل دون الجرح لان مطلق الجرح يبطل الثقة ومطلق

التعديل لا يثبتها لتسارع الناس الى البناء على الظاهر ان يتحقق المقتضى المنافي على الاخر والجواب انا

لا نسلم ان مطلق الجرح يبطل الثقة لجواز ان لا يكون ما اعتقده ولا نسلم ان في العدالة تكلفات وكونه منصفا من ذكر

امر باطل ولا يجب الوقوف على الباطن وقيل يجب ذكر سببهما فيجب على المعدل ذكر سبب التعديل

الجارح ذكر سبب الجرح لانه لو اكتفى بالاطلاق فيهما لم يؤمن ان ما يظنه المزكي يوجد لا الناس فيما وجب

التحصيل الثاني الجواز الاطلاق فيهما حيث يعلم الاتفاق مذهب الجارح والمعدل بكسر الدال وهو طالب الجرح

والتعديل لنحو المحدث وتذكر في الاسباب الموجبة للجرح ولكن اجتهادهما فيما يحصل به الجرح والتعديل

ولعل هذا هو الاوضح وجهه ثم ومنه يعلم ضعف ما اختاره العلم تبعا للعلامة من ورد والحق

باعتبار التعيين في الجرح اشكالا استشهد ان اعتماد الناس اليوم في الجرح والتعديل على الكتب المصنفة فيها

دونها ما يتعرضون فيها لبيان السبب بل يقتصرون على ذكر الجرح فلان ضعيف ونحو فاشتراط بيان السبب يقتضي

الى تعطيل ذلك وسلب باب الجرح في الاغلب واجيب بان ما اطلقه الجارحون في كتبهم في الجرح بسبب دان

لم يقتضي الجرح بما ذكر الا ذهب يكفي لموجب الريبة القوية في الجرح لكن وهي مقتضية الى ترك الحديث الذي

يروونه فيتوقف على قبول حديثه الى ان يثبت العدالة او ينفيين ذلك موجب الجرح وما ازاحت عنه تلك الحالة

بحثنا ما حاله بحثا اوجب الثقة بعدالته قبلنا روايته ولم نتوقف وعليهما واختاره الشهيد الثاني

تامل ويشترط كون المزكي والجارح عالما بذلك وكان كالراحط العدالة كان بالعدل واضبط

هو علته وقال الاصح هو ثابت قدم الجمع على التعديل وان تعدد المعدل وزاد على الجارح او كان اعدل او اضبط

و لم يطلع
او اطلع

اذا امكن الجمع بين الجرح والتعديل بان كان الجارح مطلقا من حال الجارح ولم يطلع عليه المعدل او اطلع
او نفاه لا يتعين لان الجرح لا ينفي مقتضى التعديل لان المعدل يخبر عما ظهر من حاله والجارح يشتمل على زيادة
اطلاع فالترجيح عن باطن خفي عن المعدل فلا ينفي ملازمته له في جميع الاحوال فلعله ارتكب الموجب
للجرح في بعض الاحوال التي فارقه فيها فيكون تقديم الجرح جمعا بينهما فيكون اولى وكذا اذا لم يكن
الجمع بان جرح بين الجارح ونفاه المعدل بطريق يقيني كان استشهد الجارح بقتل انسان في وقت وقال المعدل
رايته بعده حيا او نفقه فيه فقال المعدل انه كان ذلك الوقت نائما او ساكتا ونحو ذلك فالترجيح بينهما
واجب لتعارضهما ان حصل الترجيح بان يكون احدهما اضبط او اورع واكثر عددا ونحو ذلك فيعمل بالراجح
ويترك المرجوح او الوقف ان لم يحصل التعارض مع استحالة الترجيح بلا مرجح وذلك واضح ولما كان للتزكية
مراتب بعضها ارجح من بعض اشار الى تفصيلها بقوله واعلى مراتب التزكية الحكم من الحاكم بشهادته لو شرط
ان يكون الحاكم ممن يشترط العدالة في قبول الشهادة لانه كما يجب في قبول الرواية يعتبر في قبول الشهادة
مع زيادة امور اخرى كالحرية والذكورة والنطق ونحو ذلك ولهذا كان ترك الحكم بشهادته دليلا جرحا والبصر
ثم دونها واعلا المراتب الثابتة قول المزكي هو عدل ثم يذكر السبب الذي عرفت منه كذا وكذا اطلق
بانه لا يذكر السبب ثم يليه اي على المزكي ما ذكر لما ابي شرائط العدالة وهو قوله هو عدل ثم قوله ثقة فان هذه
اللفظ وان كانت مستعملة في باب التعديل اعم من العدالة لكنها هنا مستعمل الاطلاق الاعم العدل بالفاظ
ان لا يستعمل غيرها من الالفاظ وكذا قوله هو صحيح الحديث او الرواية عنه يعني رواية العدل عنه يعد
تزكية له ان عرف ان الراوي العدل الراوي لا يروي الا عن عدل اما بعرف ذلك عن عادته او بتصريح قوله
ولا ادري وان لم يعرف فلا دليل ان الرواية تعديل لامكان ان الكثير العدول انه لا يروي الا عن عدل ولاهم
اذ كثير منهم يروي عن العدل وغيره او العمل بروايته اي عرف استناد العمل اليها بان يعتقد المجتهد العدل في الحكم
على روايته ويعمل بها فانه تزكية يعد بلا انه لو لم يكن عدلا لزم عمل العدل بغير الثقة وهو يقدم في عدالته
فيلزم ان لا يكون العدل عدلا هذا او فيه نظر لجواز ان يكون هذا العمل ممن اعتقد ان العدالة لا تشترط
في قبول الرواية قال البيهقي والحق ان يقال انما يعمل العدل الذي لا يروي عن غير العدل ويرى العدالة
شرطا في قبول الرواية فعلى هذا دلالة عمله على عدالة المروي عنه ظاهرة انتهى قلت هذا انما يتم على الاطلاق
غير صحيح فانه لو كان الحديث مما يلقى على السنن بل مكروها وعلمه لا يكون تعديلا انما الجواز ان يكون
من يعتقد التسامح في السنن والمكروهات بقبولها بالاحاديث الضعيفة كما هو المشهور فينبغي التخصيص بما اذا

كان الحق

كان الحق فيه غير ذلك هذا اذا علمنا استناد عمله الى تلك الرواية والا لو كان عمله عملا او فيها من دون
علمنا باستناده اليها فالحق انه لا يكون تعديلا لو ادى كما كان خلافها لا انكر فكذا خبر لان كلامهما
اعم من الاستناد والعدم وجاز ان يكون الاستناد الى دليل غيره والمخالفة لشذوذه او لمعارضة ما هو ارجح
منه او غير ذلك ويتحد به ولا يحصل الجرح اي جرح الراوي بترك الحاكم الحكم بالشهادة اي بشهادة الراوي
لاختصاصهما اي الشهادة بقيد لا يشترك فيها الرواية في العقل والبلوغ والاسلام والعدالة والحرية وكذا
الذكورة والبصر والعدم والعداوة والصداقة فترك الحاكم حكم لا يشترط الانتفاء بعضها وان لم يكن بعضها بشهادة
اعلى بعض هذه الشروط المذكورة ... شهادة كالذكورة فانها ليست شرطا فيما يقبل فيه
النساء والبصر فانه ليس شرطا فيما لا يفتقر الى المشاهدة والعدم فانه غير معتبر في هلال رمضان عند
بعضهم وانتفاء العداوة فانها ليست شرطا في الشهادة للعدو ويجوز رد الشهادة عليه وانتفاء الصداقة
فانها ليست شرطا في الشهادة على الصديق ويجوز ويجوز **فايدة** اذا قال العدل حدثني ولم يسمه لم يكن
ذلك كافيا في القول بروايته وان اكتفينا بتزكية الواحد وكذا لو قال العدلان الا لم يكتف به لو علم
عدالته بذلك القول التزكية كان تزكية المروي عنه والا تكفي ما يتصل بها بمجرد الاخبار من غير تعديل وجهالة
فانه قد يجرحونه في مثل هذه الالفاظ في غير حال الشهادة وهل يتنزل الاطلاق على التزكية ام لابد من استطلاعه
الظاهر انه يلد على ظاهره ... جارحة التقية في مثل ذلك وعلى تقدير التصريح بها او حمل الاطلاق
عليها بتنزيل قول من عدم ... الطعن المعارض وانما يتحقق ظهوره مع تعيينه ... والبحث عن حال الراوي وعن
كالاعيان فالثاني ذهب المحقق الى الاكتفاء به بل عامة من حيث قال انه ... لان اخباره عنه شهادة بانه من اهل الاعمال
لا ما به قيلا وان لم يصفه بالعدالة اذ لم يصفه بالاخبار ... لا ان يبقى نسبته الى الرواة وهل
ولم يعلم التفرد الثاني من القبول كان قال بعض اصحابنا لم يقبل الاحكام لانه لا ... كما فعله لان الاعمال لا يخصص دون
العلم فيكون البحث فيه كالمجهول وهذا عنه واضح بعد اشتراطه في العدالة كالراوي ايضا ... وهو ... فيه
في المعدل سلمنا لكن المعدل انما انقطع وانتفاء معارضة الجرح له لانه المقدم كما سبق ...
وانما يتم الى ان نعرف الحال وتسميته وبالجملة لا بد للمجتهد في الحجة من كلام الجمل الا ... وصفها
يطلب على ظنه انتفاؤه كما سبق في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص وانت اذا تاملت ... وهو مجرد ...
من الاعمال كتب الرواية انما لعجزه من هذا القبيل الا التي في الحقيقة شهادة بتعديل الرواة ... معارضه الجرح
كان في جواز العمل بالحديث الا بعد مراجعة ... النظر في حال الرواة ... فيجب

ذلك وانما اطلنا الكلام في امثال هذا المقام لانها موضع الحاجة واشد ما يتوقف عليه

## البحث الخامس فيما

عند شرط القبول لرواية الراوي وليس كذلك فمنها انه لا يشترط في الرواية تعدد الراوي بناء على اعتبار
خبر الواحد ولا يقوم مقام التعدد بقبول الخبر الواحد وان لم يعتضد بظاهر من كتاب او سنة او يوافقها
او عمل بعض الصحابة بموجبه او اجتهاده او انتشار اي انتشار الرواية فيما بينهم وان كان الخبر
في الزنا او العمل الصحابة بالخبر الواحد من دون ذلك اي من دون اشتراط احد الامور المذكورة كما تقدم
حتى صار اجماعا واجماعهم حجة والدلالة عموم ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي عمل بخبر الواحد العدل
مطلقا كما سبق تقريره واشترط ابو علي الجبائي العدد او ما يقوم مقامه حيث قال لا تقبل رواية العدلين او العدل
الواحد الا اذا كان معتضدا بموافقة ظاهر له او باجتهاد مجتهد او عمل بعض الصحابة بموجبه او انتشاره فيما بينهم
وزاد في حكم يثبت فيه الزنا ان يرويه اربعة من العدول محتجا بقياس الرواية على الشهادة وبان اعتبار العدد
في الرواية اولى لتضمنها شرعا عاما وحكما كليا بخلاف الشهادة وبان الآيات دلت على نفي العمل بخبر الواحد كما
تقدم من العمل به من حصول العلم الظن ولاعتبار الشارع اياه في الشهادة فيبقى الباقي في حيز المنع
والجواب عن الاول انه لو صح ما ذكر لزم اعتبار الحرية والذكورة وغيرهما من الامور المعتبرة في الشهادة دون
الرواية وانه قوم لقوة الظن قد عرفت ما فيه وعن الثاني انه قد ثبت وجوب العمل بخبر الواحد
سبق الجواب عن شبهة الخصم الدالة على خلافه ومنها انه لا يشترط في قبول الرواية تصديق الاصل رواية
الفرع فيجوز للفرع ان يروي وان لم يصدقه الاصل المروي عنه سواء قال الاصل لا ادري او نسيته او غلب على ظني
اني ما اخبرته او سكت او لا اعرفه نعم يشترط فيهما عدم التكذيب اي تكذيب الاصل للفرع على الجزم بان
يقول ما رويته او كذب علي فانه لا يقبل وبينهما اي بين التصديق والتكذيب واسطة وهي السكوت وما في حكمه
اما عدم اشتراط الاول فلوجود المقتضي للعمل بالرواية وهو خبر العدل السالم عن معارضة تكذيب الاصل
كما بعد موت الاصل وجنونه ولا يلزم السكوت او الحكم على التكذيب لوجه احتمال السهو والنسيان من الاصل
والحال ان الفرع بعد جازم فلا يقدح بالاحتمال واما الثاني فلان كلا من الجازم والجاحد وهو الاصل والحاكي
الفرع فيكون تكذيب للفرع ملزوما كذب احدهما واما في التكذيب المراد في الرواية وذلك موجب للاسلام
في قبولها وفيه تامل اذ يجوز ان يكون الاصل كاذبا في التكذيب لكن عرض له الفسق ذلك الوقت وقبله كان عدلا فلا
يقدح هذا الفسق الطارئ بعد الرواية حال العدالة فالحاصل ان تكذيب الاصل لا يكون جرحا للراوي اذ ليس
قبول جرح شيخه له باولى من قبول جرحه لشيخه فتساقطا وذهب اكثر الحنفية الى عدم القبول مطلقا الآخر

تصديق الاصل

لقوة الظن

## فروع

تصديق الاصل لم يصح بان الدليل يقتضي قبول خبر الواحد مطلقا فيما اذا اسلم عن معارضة التكذيب
فيبقى الباقي على الاصل وبانه لو جاز ذلك في الرواية لجاز في الشهادة ولانه لو علم العمل الحاكم
اذا شهد شاهد به ونسيه والجواب عن الاول ظاهر وعن الثاني ان الشهادة اضيق كما تقدم وعن
الثالث بالتزامه كما هو مذهب اكثر الجمهور ايضا ومنها انه لا يشترط فقه الراوي وان كان خالفت
روايته القياس خلافا لابي حنيفة فانه شرط فقه الراوي مع مخالفته لما ادى القياس وانما قلنا
لا يشترط للعموم اي عموم الدليل الدال على وجوب العمل بقول العدل الواحد وقبول روايته فقيها
كان او غير فقيه ولان الحجة انما هي في قول الرسول والعربي لا فرق بين كونه فاعلا فقيها او غير فقيه احتج ابو حنيفة
[illegible] نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه
بان دلالة القياس على خلاف موجب خبر تقتضي انه لا يقبل وعدالته تقتضي قبوله فتعارضا فلا
بد من مرجح وهو فقه الراوي وبالآيات الدالة على العمل بخبر الواحد خلف فيما اذا كان الراوي فقيها
لان الاعتماد على روايته اوثق فيبقى الباقي على المنع والجواب عن الاول منع الحصر في الاولى والسند
وعن الثاني ما مر وانه لو تم لدل على اعتبار فقه الراوي مطلقا خالفت روايته القياس او لا
لا يقول به ومنها انه لا يشترط علمه اي علم الراوي بالعربية ولا بمعنى الخبر ولا علمه بمعنى الخبر لان
الحجة في قوله لا في قول الراوي اذ الغرض الرواية لا الدراية والاعجمي وجاهل معنى الخبر يمكنهما حفظ
قول الرسول كما هو كان يمكنه حفظ القران العربي والعموم قوله نضر الله امرأ الخ ولكن
ينبغي ان يكون معرفة بالعربية حفظا له من اللحن والتصحيف فقد روي عنه انه قال اعربوا الكلام
فانا قوم فصحاء وهو يشمل ارباب العلم والاتباع والمعتبر ان يعلم قدرا يسلم معه من اللحن والتحريف
ومنها انه لا يشترط ايضا في الراوي تعدد روايته فلو روى خبرا واحدا قبل لعدم الدليل الدال
على قبوله من العدل وان كثر في الروايات مع قدر المخالطة لارباب الحديث فاذا امكن ضبط مثله لذلك
الكثير في تلك المدة التي وقعت فيها المخالطة قبل حديثه والا فلا يقبل وتوجه الطعن على الجميع وكذا لا يشترط
اشتهار نسب الراوي بل يقبل روايته مع الشرائط المعتبرة في القبول وان جهل نسبه لشمول الدليل
المجهول النسب ومعروفه ولو كان له اسمان وهو مجروح باحدهما معدل بالآخر لم تقبل روايته لاحتمال
[illegible] هو المجروح هذا اذا كان مترددا بينهما فلو كان باحدهما اشهر وبالآخر وهو معدل بالاشهر

قبلت روايته لحصول الظن بعدالته ولا يخفى ان هذا انما يتاتى اذا كان لهم مشارك في احد الاسمين ولو كان
مختصين به وعلم انه مراده من كل منهما فالتعارض يقدم الجرح على التعديل كما عرفت ولو كان له مشارك
في الاسم المجروح به خاصة لم يقدح في العدالة لاحتمال كون المجروح مشاركه ولو كان له مشارك فيهما
كان مجهول العدالة والفسق مع تساوي نسبة الاسمين اليه سواء والى مشاركه **المبحث السادس**
في التعارض بينه اي بين الخبر وبين غيره من العقل والنقل الذي ليس العقل اذا عارض الخبر فان قبل الخبر التاويل
ولو على البعد الوجه حمل عليه اي على ذلك التاويل وان لم يحكم برده والا اي وان لم يقبل ذلك
رد لقطعنا بكذبه وانت خبير بان كلامه فيما سبق في بحث ما علم الكذب وبين كلامه هنا
من التدافع ولعله رجع عنه وان عارضه اي عارض الخبر كتاب او سنة متواترة او اجماع فكذلك
اي ان قبل الخبر التاويل ولو على بعد قبل والا فلا لانه لا يزيد على القطع والادلة وتعين العمل بالقطعي
النقلي الا على وجه التخصيص لعموم الكتاب والسنة اذا كانا عامين فان اي التخصيص المذكور جائز بخبر الواحد
كما سبق فيعمل بهما جمعا بين الدليلين ويحمل ان يكون الاستثناء في كذا الى التردد اي رد لانه لا حاجة
اليه في الكتاب ولا السنة المتواترة فهو بيان الا على وجه التخصيص الذي ذكر على هذا الاوضح ان يقول الا
على وجه التاويل ليتم الحمل على المجاز والاضمار في الكلام وغير ذلك من انواع التاويل ولا امتناع ان يكلفنا
الله تعالى العمل بالكتاب او السنة المتواترة والاجماع ما لم يرد خبر واحد يعارضها بان يقول انه تعالى حكم بالعمل
بهذه الادلة بشرط ان لا يعارضها خبر واحد فان ورد فاعملوا به دونها الا ان هذا الاحتمال بخلاف الاجماع
اجماعا فاحتجنا الى ذلك التفصيل ولما لم يكن القياس عندنا حجة عند عدم المعارض كما سيجي كان العمل
بمضمون الخبر عند معارضة القياس ومخالفته له متيقنا بلا ريب ولما ثم تحقق القياس منصوص العلة فلا قوة
في قوله اي قبل القياس فيتعين الترجيح عند التعارض بينهما فان كانت المعارضة من وجه دون
وجه فالجمع ان امكن كما تقدم وان كانت من كل وجه بان يبطل كل واحد منهما ما يثبته الاخر بالكلية فان
كانت العلة اي علة الحكم قطعية العلية وقطعية الثبوت فيهما اي الاصل والفرع وكذا يكون باقي القياس
الموقف عليهما كلها قطعية قدم اي القياس على الخبر لان الحكم الثابت به حج قطعي فلا يعارضه خبر الواحد المفيد
للظن وان كان الاصل ثابتا بهذا الخبر قدم الخبر اذ لو قدم القياس لقدم الاضعف وهو باطل بيان
الملازمة ان الخبر يجتهد فيه في امرين عدالة الراوي ودلالة الخبر على الحكم وزاد بعضهم وجوب العمل به

والقياس



والقياس يجتهد فيه في امور ستة والدلالة والدلالة ايضا ولو لم يكن الاصل ثابتا به وكانت
ظنية والاجتهاد في السنة من المعلوم انما يجتهد فيه في مواضع اكثر فاحتمال الخطا فيه اكثر والظن الحاصل
به اضعف وقيل بل يقدم القياس لان الاحتمال فيه اقل من الخبر فهو اولى وذلك لان الخبر يحتمل باعتبار
العدالة كذب الراوي وفسقه وكفره وخطاؤه وباعتبار الدلالة التجوز والاضمار والتخصيص والاشتراك
وباعتبار حكمه النسخ والقياس لا يحتمل شيئا من ذلك وهو مبني على ان القياس لا ينسخ ولا ينسخ به وما
سبق فيه ويجاب بان هذه احتمالات بعيدة فلا تمنع الظهور وايضا ياتي مثلها في القياس اذ كان اصله ثابتا
بالخبر وانتم لا تقولون به اي بتقديم القياس مطلقا واذا عارضه اي عارض الخبر فعل الرسول عم بان ورد فيه ترك
فعل على خلاف مقتضى الخبر وساوى حكمه اي حكم الرسول حكمنا يعني انه اذا ثبت التاسي به اما مطلقا او في الفعل
او في ذلك الواقعة وتناوله اي تناول الرسول عم الخبر كما تناولنا وامكن تخصيص احدهما اي الفعل
او مقتضى الخبر بالاخر خص القابل للتخصيص منهما به اي بالاخر والا فالترجيح اذا لم يمكن اي اذا لم يمكن
تخصيص احدهما بالاخر فيعمل بالراجح منهما وان لم يكن الخبر متناولا له تناولنا ولم يثبت التاسي فيه فلا
الفعل لم يتحقق التعارض هذا ما يقتضيه عبارة المتن وصنيع الشارح ولكن لا يخفى عليك انه لا احتياج الى تحقق
الا بين الخبر كيف يعني ما ساوى حكمنا حكمه وتناول الخبر له ولنا ذكر فيها كاف في ترتيب هذا الحكم فانه
اذا ثبت التاسي مطلقا او في تلك الواقعة وعمل بخلاف مقتضى الخبر كان الحكم ما ذكر غير انه اذا امكن تخصيص
احدهما خص بالاخر والا فالترجيح سواء تناولنا مقتضى الخبر معه ام لا وكذا اذا تناولنا الخبر جميعا وعمل
بخلاف مقتضاه كان الحكم ذلك ايضا سواء ثبت التاسي اولا كما لا يخفى انه لا الواسطة فقوله
وتناوله الخبر بالفاصلة وان يذكر التاويل التخصيص في قوله وامكن تخصيص احدهما ليشمل التخصيص
وغيره كما لا يخفى بقي في كلام ايضا مناقشة وهي ان المعارضة انما تتحقق بما ذكره فلو اكتفى بذكرها
عنه او ذكره على طريق التفسير كان يقول بان ساوى حكمه حكمنا كان اوضح فان امكن دفعها بالجمع
على مخالفة الظاهر دون الحقيقة المنافي رفع ان قوله اذا لم يكن بعد قوله والا فالترجيح مستغنى
عنه كما لا يخفى وعمل الاكثر الامة بخلاف مقتضاه اي مقتضى الخبر لا يوجب رده لان الاكثر بعض الامة
فلا يحصل به الاجماع فلا يقدح في حجة الخبر الا اذا اشتمل على اجماع اهل المدينة عند بعض الحنفية
وعلى قول الحكم عندنا لكنه يبعد لرده بمعنى انه لو كان هناك دليل دل على الحكم لما عمل الاكثر دوجه عليه لان

عن اهل عدم

علق الى لاكثر عن ذلك الخبر وعملهم بخلاف مقتضاه المرجحا الآخر ولو خالف مذهب الراوي روايته كما روي
انه روى حديث الغسل عن ولوغ الكلب سبعا ثم انه يغسل ثلثا لم يقدح ذلك الى الله في تلك
الرواية وذلك لجواز استناده اي استناد الراوي المذكور فيما ذهب اليه الى ما ظنه دليلا وليس
براي اي بدليل ما اراده وجرح ذلك لا يقدح في الخبر فقط [illegible] في باب التخصيص مسئله ولو اقتضى
اي الخبر الواحد العلم تبنى وكان التكليف به ثابتا لا لمن سمع الخبر ممن لم يسمعه وكان في الادلة
القطعية كالكتاب والسنة المتواترة موافق له في الدلالة على ذلك الشيء فلو ورد الخبر لاسماع
اهل الرسول ثم ذلك الخبر البعض من المكلفين والاقتصا بالقطع للاخراى للبعض الاخرين ينبغي يجوز
ان يلتقي النبي امتنع على بعض الناس فاسمعهم الخبر واكتفى في غيرهم بالدليل القطعي الدال عليه اخبار
مع علم الموافقة بانه لا يبقى في الادلة القطعية ما يوافق في صحة الدلالة على ذلك الشي فانه
يقدح في صحته ووجب رده كما لانه لما كان التكليف يقتضي العلم وكان التكليف ساقطا بالجميع
ولنبيه اي الخبر الواحد صلاحيته اي صلاحيته افادة العلم لزم التكليف ملاحظا لا يطيقون
لانهم مكلفون بالعلم مع عدم نصب دليله فلم يكن التكليف مقصورا على ان يجب فقط
لم يقدح ذلك فيه لافادته قولهم اياهم العلم وان اقتضى اي خبر الواحد العمل وجب قبوله
مطلقا اذا عمت به البلوى اي وان كان مدلوله من القضايا التي تعم بها البلوى من القضايا التي
لحاجة الكل اليها كالصلوة وهذا مقيد لنا انا من اخبار ابن مسعود في مس الذكر انه ينقض الوضوء وخبر
ابي هريرة في غسل اليد بعد [illegible] النيام من النوم وكما روي عنهم انه كان يرفع يديه عند الركوع
لعموم الادلة الدالة على وجوب العمل بخبر الواحد من غير فرق بين ما تعم به البلوى وغيره فلا وجه
لاخراج البعض دون البعض ولثبوت احكام الحج والرعاف والقهقهة في الصلوة ووجوب
باخبار الاحاد كما هو المنقول عن عمل الصحابة ورجوعهم فيها اليها هذا هو المشهور وخالف ابو حنيفة
في ذلك وذهب الى انه لا يقبل خبر الواحد فيما تعم به البلوى محتجا بما اشار اليه المصنف والى جوابه
بقوله وتعارض ابو حنيفة في قوله بان الخبر الواحد فيما تعم به البلوى لو كان صحيحا لاسمعه اي
الرسول عدد التواتر ولوجب نقله على جهة التواتر لئلا ينقطع الحكم عمن يمكن به فلا يبقى فاذ
على الجواب به وتمام [illegible] على ان به على الاثم به البلوى يقتضي لو تم دليله امكن اجرائه فيما لا تعم به البلوى

ايضا من القضايا

اية من القضايا والاحكام فان تجويز عدم وصول الحكم الى المكلف قائم فيها مع ان ذلك جائز
عنده ويمنع [illegible] القدح في الخبر والاعتقاد بان التكليف مشروط ببلوغ ذلك الى المكلف جاز
هنا والحاصل انه [illegible] وجوب اشاعة الرسول اياه وانما يلزم ذلك لو تضمن العلم وايجاب العمل
كلا حال اما اذا لم يتضمن العلم كان ايجابه مشروطا ببلوغه الى المكلف فلا يحصل [illegible] وقيل [illegible] تامل
اذ يلزم مع انتفاء [illegible] التكليف بالنسبة الى من يبلغه وانه يمكن ان [illegible] بالوصول الى المكلفين
وان نقل الاحاد ولا يجب عليه الالقاء الى عدد التواتر ولا يخفى عليك ان قبول الحنفية خبر الاحاد في الاحكام
وان [illegible] في الحدود مع [illegible] عمن قبلوا فيها القياس وهو اضعف من خبر الواحد
السابعة فيها المنقول منهم مثال [illegible] في كيفية الرواية اي كيفية الفاظ الصحابي وهي

## البحث السابع

كما ستعرف في الواحد اولى بالقبول [illegible] ولم يرو عنه حديثا ولم تطل
من صحب النبي مؤمنا به ومات على الاسلام وان تخللت ردته وان لم يرو عنه [illegible] فانه صحابي بنفس
صحبته له وهذا اولى من تفسير ابن الحاجب بمن رأى النبي [illegible] منكم فانه صحابي
خلاف وبعضهم اعتبر [illegible] رواية الحديث وبعضهم كثرة المجالسة وطول الصحبة واخرون الاقامة سنة
او سنتين وغزوة وغزوتين وبعضهم الرواية عنه مع طول الصحبة قال ابن الحاجب الحق [illegible] لفظيه
في نقل الخبر ومنها [illegible] اعلى المراتب قول الصحابي سمعت رسول الله يقول كذا [illegible] وحدثني
او شافهني لكون هذه الالفاظ نصا في عدم الواسطة وهو واجب القبول اتفاقا ثم المرتبة الثانية
قوله قال رسول الله كذا وهو دون الاولى لاحتمال توسط ثالث بينه وبين الرسول ثم ويكون
قوله قال الرسول [illegible] لانتفاء الاستناد اليه [illegible] وان كان ظاهره السماع بغير ينبه الصحبة [illegible] قبوله
وقال القاضي هو [illegible] السوء [illegible] على عدالة جميع الصحابة فان قبل [illegible] بل
لانه اما ان يرويه بلا واسطة او بواسطة عدل والا لم يقبل [illegible] روايته [illegible] بواسطة غير عدل
او غير معلوم العدالة كلا قالوا ولا يخفى ان هذا بناء على ان [illegible] من ان الصحابي لا يروي [illegible] ولا
الصحابي واجب [illegible] احتجاج القاضي فان العدول [illegible] بالنقل عن النبي [illegible] ان يكون الناقل
وغيره تامل المرتبة الثالثة قوله الصحابي امر النبي بكذا او نهى عن كذا لاحتمال [illegible] ما ليس بامر ونهي
ليس بنهي [illegible] للائمة الخلاف [illegible] فيه فان منهم من يعتقد ان الامر بالشيء نهي عن ضده وبالعكس
ومنهم من يقول الفعل [illegible] عن الامر [illegible] في [illegible] امر ونهي لاعتقاده احدهما ولا يريد
يفيد ذلك [illegible] في صيغ العموم واستفادة الدوام والتكرار في [illegible] احدهما

ولا يراد به ذلك وهو حجة لان ذلك الاحتمال بعيد لان الصحابي العدل العارف بلغة العرب يبعد ذلك
منه والاحتمال البعيد لا ينافي الظهور وقال بعضهم ليس بحجة لاحتمال المذكور ثم المرتبة الرابعة قول
الصحابي امرنا بكذا ونهينا عن كذا او وجب كذا وحرم كذا وابيح كذا على البناء للمفعول في الجميع لاحتمال
صدوره عن غير النبي صلعم لكنه حجة لبعد الاحتمال اذ الظاهر من حال الصحابي انه حكاه عن النبي يريد
بالآمر والناهي والمحرم والموجب والمبيح هو الرسول صلعم فانه اذا قال المختص بملك امرنا ونهينا فانه
يتبادر منه امر ذلك الملك ظاهرا وان احتمل صدوره عن غير ذلك الغير يجب لفظه ولان غرض
الصحابي بهذا القول بيان الشرع وتعليمنا اياه فوجب حمله على ما صدر عنه الشرع وهو النبي صلعم ولا يحمل
على امر الله لكونه ظاهرا محلا للكل فلا يفيد قول الصحابي بقوله كل ذلك في الخصوص قال الامام في نهاية وفيه نظر
لامكان حمله على امر الله ويمنع تأدي نسبته في الظهور الى الجميع لاحتمال استخراجه من الادلة القرآنية
الى غير ذكره ونأمل ورده بان الظاهر من حال الصحابي انه لا يسمع ما فهمه باستنباطه امر الشارع و
ما ذكر احتمال لا يعبأ به لا يمنع الظهور فان قيل المراد بامرنا ما ثبت بالاجماع قلنا يلزم ان يكون
امر نفسه لانه من المجمعين وفيه نظر لجواز ان يكون مراده بقوله امرنا وجب علينا الا انه
وقيل ليس بحجة للاحتمال المذكور وقد عرفت جوابه ثم المرتبة الخامسة قوله من السنة كذا لان فيها ذلك
الاحتمال مع احتمال آخر وهو جواز ارادة سنة غير النبي صلعم كالخلفاء والراشدين وغيرهم اذ السنة هي
الطريقة كما عرفت فلذا الحكم الكرخي بحجة وانما كان حجة لان الظاهر انه اراد سنة النبي صلعم قيل
لو سلم ان مراده سنة النبي صلعم لكنه ربما ظن ما ليس سنة سنة وجوابه ان ذلك بعيد لا ينافي الظهور
ثم المرتبة السادسة قوله عن النبي صلعم كذا لقوة احتمال التوسط حتى قيل انه نص فيه ويدل عليه كون الصحابي
فلا يقول الا ما سمعه فهم منه ثم المرتبة السابعة قوله كنا نفعل كذا او كانوا يفعلون كذا كما قالت عائشة كانوا
لا يقطعون في الشيء التافه اي القليل وانما كانت هذه ادون الدرجات لعدم دلالتها على اضافة
الحكم الى النبي صلعم لكن كونه من الصحابي العالم بالشرع قرينة ظاهرة على ان ذلك بيانا شرعية ذلك الفعل
بالنسبة الينا وذلك انما يصح لو كانوا يفعلونه في عهده صلعم مع علمه وعدم انكاره فيكون شبه التقرير
كذا ورده بجواز كون ذلك الاجتهاد بعد علمه واجيب بان الظاهر من الضمير الجميع فيكون اراد على الجماعة
وانه حجة لا يقال يلزم ان لا يجوز مخالفته لانه اجماع لانا نقول الاجماع اللازم ذلك فيما يكون طريقه
قطعيا وههنا ظني لجواز مخالفته قيل الاجماع في عصر النبي صلعم ورده بجواز ان يريد على الجماعة بعضه ولا يخفى

ان مثل هذا

ان الكلام

ان مثل هذا الجواب لا ينافي في عبارة ابن الحاجب حيث قال كنا نفعل في عهده لكن يرد عليه ما قيل
في درجات كيفية الرواية عن النبي صلعم وعلى الجماعة ليس منه واعلى المراتب في عهده اي عهد الصحابي ان
وروى عن الشيخ قوله حدثني فلان او اخبرني او سمعته يحدث ان قصد اي قصد الشيخ اسماع الراوي
اجمالا بان قصد اسماع جماعة هو احدهم او تفصيلا بان قصد اسماعه خاصة والا اي وان لم يكن
قصده لا اجمالا ولا تفصيلا بقول سمعته ونحوه كقال وحدث دون الاولين اي حدثني واخبرني لانه
شيء بالقصد ولم يكن ولا يبعد ان يقال انه اذا لم يقصد الشيخ اسماعه اصلا لم تتحقق الاجازة منه
ولم تصح الرواية عنه لعدم تحقق اسماعه ثم المرتبة الثانية ان يقول للراوي هل سمعت هذا الحديث
عن فلان فيقول نعم او يقول اي الشيخ المروي عنه بعد القراءة الامر كما قرئ بعينه
على الشيخ نعم او يقول اي الشيخ المروي عنه بعد الاصح ولا فرق بين العبارتين
على فيجوز ان يقول الراوي حدثني او اخبرني مقيدا بقوله قراءة ومطلقا على الاصح ولا فرق بين
كما لا فرق في الشهادة على البيع بين ان يقول اشهد البائع نعم انا بقوله هل بعت وبين ان يقرأ عليه
البيع فيقول الامر كما قرئ وكذا يجوز سمعته وقرأت عليه وهاتان العبارتان اعلا من الاولى لانهما
على الواقع وعدم احتمالها غير المطلق وهذه المرتبة ادون من الاولى على المشهور بين المحدثين لان التعويل
الشيخ في السماع منه ونقص ذهوله في القراءة عليه ولان ذلك طريقة النبي صلعم في اسماع الصحابة لكنهما
سيان في وجوب العمل وقيل انها اعلام الاولى قال الشيخ الثاني وهذا وتقييدها على دليل امتناع الاملاء
الادب مع الشيخ في عدم تكليفه القراءة ومثلها الى قراءة غيره على الشيخ بالشروط المذكورة ثم الثالثة
ان يكتب اي الشيخ الى غيره باني سمعت كذا من فلان فيعتمد فلا كذب اليه الجهل مع ظنه انه خطه اي خط
الشيخ او خط من اذا كتب بعده وما كتب على ما سمع به لياقة التدريج اذ لا ان مراده بالظن العلم العادي
لا مطلق الظن وربط بعضهم اليقين على الخط ولم يكتف بالعلم به بانه خطه حذرا من المشابهة اذ العلم وذلك
ذلك عادي لا يقطع وهو الاحوط وان كان ما ذكر هو الاظهر فيقول المكتوب اليه في الرواية اخبرني فلان
مكتوبا لان الاخبار يطلق على ما كتب ولا يجوز ان يقول سمعته او حدثني لكذب وقيل يجوز حدثني لان الاخبار
في العرف ويجوز الحلق الاخبار ولغة بمعنى ما هو اعم من اللفظ ثم الرابعة ان يقال اي الشيخ يعني ان يقول الراوي
للشيخ هل سمعت هذا فيشير اي الشيخ برأسه او باصبعه اشارة دالة على جوابه نعم فان الاشارة تصديق كالعبارة
فيجب العمل بالخبر ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني ولا سمعته لانه لم يسمع منه شيئا فان قلت كيف جاز في
صورة الكتاب ان يقول اخبرني ولم يجز هنا مع انه تطرق من اللفظ الا الى الاشارة قلت لفظ الخبر حقيقة في اللفظ

المحتمل للصدق والكذب والكتابة موضوعة للالفاظ فيصح اطلاق الخبر على الكتابة مجازا وليس كذلك الاشارة
لانها لا تدل على لفظ اصلا بل على معنى كذا افاده الشارح ثم الخامسة ان يقرأ الراوي عليه اي على الشيخ
هل حدثك فلان او اخبرك بكذا فيسكت اي الشيخ ولم يتكلم مع ظن الراوي ان السكوت من الشيخ
للصدق وكونه مصغيا اليه فاهما لقوله فانه لو لم يكن سكوته للتصويب عما انكره فالاولى العمارة اي
حصول الظن ولا لم يتكلم بما يقتضي الاقرار به لحصول الظن بل العمل به واجب وهذا مذهب الاكثر وشرط بعضهم
نطقه ليتحقق التحديث والاخبار ولان السكوت اعم من الاقرار ولهذا يقال لا ينسب الى ساكت قول واختلفوا
اي اختلف الموجبون للعمل به انه هل يتسلط بذلك على الرواية ام لا فمنع المتكلمون من الرواية اي لا يجيز له ان يرويه
لغيره وجوزها الفقهاء لان الاخبار لافادة العلم والسكوت ههنا افاده اي افادة الراوي العلم بان
المسموع كلام الشيخ لدلالة القرائن الحالية على انه مقر به ولان عدالته تمنع من السكوت على ارتكاب
ما نسب اليه بغير صحة والمراد بالعلم هنا ما يشمل الظن وذلك ظ وعلى هذا الراوي يقول حدثني او اخبرني
قراءة عليه او هل يقول ذلك بلا قيد القراءة قيل بالمنع لانه كذب وان جاز له ان يعمل به ويرويه كذلك
لان اخبرني او حدثني هذه تقيم الكلام والسكوت [illegible] فلا يقول ذلك بل يقول انبأني او نبأني وهو في العلا
قال الشارح [illegible] منا الانبا وجوابه ان المحدثين قد اصطلحوا على تسمية هذا السكوت اخبارا ونحوه
المذكورة ولا مشاحة فيه وكذا الحكم فيما لو قال الراوي بعد [illegible] على الشيخ اروه عنك فيقول نعم ثم
المناولة بان يشير الشيخ الى كتاب بعينه كاحد كتب المشهورة بشرط ان يكون الشيخ يعرف ما فيه فيقول اي الشيخ
قد سمعت ما فيه فانه اي الشيخ هنا يكون محدثا [illegible] وهو المخاطب يجوز له ان يروي عنه ما فيه وان لم يقل
له اروه عني او اجزت لك روايته عني ونحو ذلك لحصول العلم بكونه مرويا له مع اشعاره بالاذن
له في الرواية وقيل لا يجوز له الرواية بها الا ان يقرن بالاجازة وهي [illegible] اعلا انواع الاجازة لرجوعها اليها
في المعنى [illegible] في ان المناولة تفتقر الى مشافهة المجاز له وحضوره دون الاجازة وقيل انها احط
من الاجازة لانها اجازة مخصوصة من كتاب بعينه بخلاف الاجازة فلو قال الشيخ له اي الراوي حدث عني ما فيه
ولم تقل اني سمعته لم يكن اي الشيخ محدثا وانما اجاز له [illegible] وليس له ان يحدث به عنه [illegible]
فانه اجازة مخصوصة نعم ربما يوجد بصحة ما ذكره لو لم يتكلم عني لانه لم يجز له ان يروي عنه ثم ان الشيخ اذا صح
عن كتاب مشهور فله ان يشير الى نسخة اخرى منه ان علم تطابقهما والا فلا ثم السابعة الاجازة وهي في الاصل
مصدر جاز فاصلها اجوازة تحركت الواو فتوهم انفتاح ما قبلها فانقلبت الفا فحذفت الالف الاولى او الزائدة
بعدها فحذفت لالتقاء الساكنين وهي على المعروف اذن وتسويغ مثل ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت

لك ان تروي

الرواية

لك ان تروي عني ما صح عندك من احاديثي او مسموعاتي ويجوز ان يقول اجزت لك مسموعاتي فلان بعد ذكر
اجزت لك ولغيرك ولفلان من الموجودين الغيب بجميع الموجودين [illegible] وان لم يوجد
لقبيلة معينة وان لم يوجد منهم [illegible] ولا يصح لمعدوم ابتداء كما لا يصح الوقف عليه كقوله اجزت لمن يولد
لفلان وقيل بالصحة بناء على انها اذن لا محادثة ورد بانها اخص من الاخبار بطريق الجملة كما سلف
وهو لا يصح للمعدوم ابتداء ولو سلم انها اذن فهي ليست [illegible] للمعدوم كما لا يصح الوكالة [illegible]
والفاسق والمبتدع [illegible] لزوال الاوصاف ويقول الراوي في الاجازة اجازني واخبرني وحدثني اجازة
[illegible] ويقول انبأني [illegible] هذا
فالاكثر على انه يقول حدثني واخبرني [illegible] لانه يقتضي بظاهره الكذب لان الذي الشيخ اباح له
اي قول الشيخ لغيره قد اجزت لك ان تروي عني [illegible] ما لم يسمع [illegible]
عندها لم يحدث [illegible] اجزت لك ما لا يجوز في الشرع لانه لا يبيح رواية ما لم يسمع [illegible]
[illegible] اجزت لك ان تكذب علي [illegible] او الاخبار [illegible] على التصريح نطقا كما في
[illegible] الاخبار [illegible] جملة [illegible] تفصيلا [illegible] بالاجازة [illegible]
على الشيخ [illegible] الاجمال وهو يتحقق بالاجازة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] هذا والذي يظهر من كلام [illegible] الاجازة [illegible]
بالاجازة [illegible] على العمل بالخبر الواحد [illegible] الاجازة [illegible]
[illegible]
[illegible] الاجازة بالنسبة الى [illegible]
[illegible] الاسناد بالنبي [illegible]
فلا [illegible] الاجازة [illegible]
[illegible]
[illegible] وقد كانت الاصول المصنفة [illegible]
[illegible] في الترجيح [illegible] الكتب [illegible]
[illegible] بالنسبة الى الصحيح كما هو معروف [illegible] وجوه الرواية [illegible]
[illegible] ان [illegible] على الاجازة [illegible] السماع ونحوه وذلك [illegible]
الصحيح والامن من [illegible] الضعيف [illegible]

على الشيخ

لانه لو ادعى من مستند صحيح لم يخرجاه عن درايتهم الحديث ويقبل منه سبيله وقد علمت ان مأخذ الشيخ اليه قراءته
من او قراءته بحضوره على الشيخ بحضوره او اجازة الشيخ له بحضوره او اجازة الشيخ له او مناولته او كتابته
اليه او الاعلام والوجادة **البحث الثامن** في الحديث المرسل وهو ما رواه عن المعصوم ولم يلقه في ذلك
الحديث المحدث عنه بان رواه عنه بواسطة سواء ترك ذكرها رأسا او ذكرها مبهمة كتبا او غيره
عن رجل او عن بعض اصحابنا ونحو ذلك وبهذا يسمى المنقطع والمقطوع ايضا وفي قبوله خلاف مشهور بين الخاصة و
العامة والاقوى عندي عدم حجيته قبوله مطلقا سواء كان مرسل الصحابي وغيره وسواء اسقط منه واحد او
اكثر سواء كان المرسل من ائمة النقل ام لا لان الشرط وهو عدالة الاصل اي الراوي المطوي ذكره غير معلوم
لان العلم بوصف الشيء فرع العلم به اذ الرواية عنه اي عن الاصل ليست تعديلا له لانا نعلم بالعيان ان العدل
يروي عن مثله وغيره ولو فرضنا انقسام عن الرواية عن العدل فهو انما يروي عمن يعتقده عدلا وذلك غير
كاف لجواز ان يكون له جارح لم يعلم به ولو فرض تعينه لا ينفع مع هذا الاحتمال فلا وجه للقبول لفقدان الشرط
وقال المحقق ابن سعيد اذا ارسل الراوي الرواية قال الشيخ ان كان ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقا
وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل
عند سلامتها من المعارض كما عملت بالمسانيد فمن اجاز احدهما اجاز الآخر انتهى ومع هذا الكلام منه يدل على انه قد عمل الحكم
حيث اقتصر على ما ذكر حجيته من غير اشعار بالقبول او بالرد وانت ستعرف ما يرد عليه وعلى الطائفة فلا يكون حجة
اذا بلغ حد الاجماع ولا نعلمه فاما ما قال المحقق في بعض بعد حكاية الاقوال والوجه المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا عن
عدالة الواسطة كمراسيل ابن ابي عمير من الامامية وسعيد بن المسيب في كونه من الاصحاب معتبرا على ذلك وكانه استجوده وهو
غير جيد لان العلم بعدالة الواسطة ان كان مستندا الى الاستقراء لمراسيله بحيث يجدون المحذوف ثقة فهذا في معنى الاسناد
ولا بحث فيه وان كان لحسن الظن به في انه لا يرسل الا عن ثقة فهو غير كاف شرعا في الاعتماد عليه ومع ذلك غير مختص بمن يخصونه
بل وان كان اسنادا الى اخباره بانه لا يرسل الا عن الثقة فرجع الى شهادته بعدالة الراوي المجهول وفيه ما فيه وعلى تقدير
قبولها فالاعتماد على التعديل وظاهر كلام الاصحاب في قبول مراسيل ابن ابي عمير هو المعنى الاول ودون اثباته
وحصوله في نهاية البعد ودونه اثبات خرط القتاد وعلى تقدير تجربتهم لا يحل النزاع كما عرفت ونقل الشهيد الثاني
عن صاحب البشرى منازعة الاصحاب في ذلك ومنعهم تلك الدعوى وقال المحقق في المعتبر لو قبل مراسيل ابن ابي
عمير لعمل الاصحاب منعنا ذلك لان في رجاله من طعن الاصحاب فيه فاذا ارسل احتمل ان يكون الراوي احدهم واحتج ابو حنيفة
ومالك وجمهور المعتزلة على قبول المراسيل بان الفرع لا يجوز له ان يخبر عن الرسول فيقول قال النبي وكذا غيره
منهم الا وهو جازم بالاخبار عنه وانما يكون له ذلك الاخبار اذا ظن العدالة على الوجه المعتبر شرعا ولان علة

المتشدد في

المستصحاب

كامن فيقتضي التثبت فيجب القبول ولانه بواسطة
التثبت وهو الفسق منتفية ظاهرا لعدم العلم بها والاصالة تنفيها على العدم كما مر فينتفي التثبت فيجب القبول ولا واسطة
ان يكون مرسلا الا ان قول الراوي عن فلان جاز ان يخرج احد عنه فلا يقبل الا ان يتصل بانه رواه عنه على انتفاء الواسطة وعدالتها
او بواسطة عدل وذلك يوجب سقوط الاحاديث المعنعنة مع عدم التنصيص فيكون قول الراوي
وهو باطل اتفاقا والجواب عن الاول ان قول الفرع قال بظاهره يقتضي الجزم فلا يقتضي قال الرسول
الجزم بكونه قول الرسول بالاخبار هذا ان كان القائل عدلا لانه لا يليق بحال العدل فالمعنى قال الرسول
ليس على اخبار الراوي عن الرسول بل على ان الراوي اذا ظهر حمله على احدهما فيحمل عليه
فيما سمعه عن الراوي او فيما بلغه عن الراوي انه قال واذا حمل الامر على الظاهر
عند النقل وعلى الظن وهو الجزم الذي لا وجه له بظاهر الاسناد ان العدالة شرط
الجائز انه سمعه عن عدل بمجرد السماع والامكان تدليسا ورد لجواز كون الراوي ممن لا يعرف ورواية
قبول الخبر وحصول غلبة الظن فيه ولو وقع من ائمة الحديث يكون تدليسا لانهم عارفون بطريق رواية الحديث
لا يجوز الاسناد اليه اذا لم يكن المروي عنه ثقة ولو حصل مع وجود هذه المعرفة كان تدليسا وتلبيسا وان جاز من شرط
بل هم لجواز عدم وجود هذه المعرفة فاذا حصل الاسناد لا يكون تدليسا قلت جاز ان يكون الراوي لم يكن ثقة عنده
رواية المجهول والضعيف مع اعتقاده عدالته فيما اختلف فيه او اعتقد بما هو ثقة عنده ومنع ذلك لانه من تعبد السالك
هذا والذي يظهر ان المبادر الى الفهم هو المعنى الاول على ان معلومة التحقيق من امكان انتفاء التثبت
بانه انما يعلم انتفاء علة التثبت وهو الفسق اذا علمت العدالة فما لم تكن العدالة معلومة ان قول الراوي عن صاحب
معلوما ومنع كون فيها كما ظاهرا واصالة تنفيها على العدم معارض وعن الثالث ان قول الراوي
لو رواه عنه عن فلان يقتضي ظاهر الرواية عنه بغير واسطة ولو لم يعلم صحته لم رواية لتردده بين كونه
مسندا ومرسلا فيبني ترجيح **واعلم** انه قد وقع في وادعى ان غير متصل والظاهر خلافه
واعلم انه يستثنى من قاعدة عدم قبول المراسيل بل اسنادا الى الاول تقول ولو اسند غيره اي لو ارسل الراوي
الحديث واسنده غيره عدل فبل ذلك المرسل اجماعا اما عندنا من يقبل المراسيل فظاهر واما عند غيره فلان
المتصل لقبوله وهو اسناد العدل موجود وانما الكلام معقود الآخر وهو غير صالح لما نفيه لجواز ان
سمعه مرسلا ومتصلا شيخ فيه كان يعلم في الجملة عدالة يكون العمل بالمسند لا بالمرسل
بعمل بذلك المرسل وان لم تثبت عدالة رواة ذلك المسند او انه يحمل المرسل
ذلك المسند وحاصله ان العمل بالمسند والاول ابلغ انه يصيب بالمسند
العمل بالمرسل ان ثبت عدالة رواة المسند

يرجح بها

صحة الاسناد الذي فيه الارسال فيحكم بانه اسناد صحيح تقوم به الحجة وتذكر الفائدة في صحبة ورفعها وتمكن
عمل ما ورد فيه دليل واصل وكذا اذا ارسله تارة واسنده اخرى لما ذكرنا بعينه والى الثاني يشير بقوله
ولو ارسل الراوي الحديث الى النبي ص او وقفه على الصحابي بغير اي بغير ذكر الراوي فهو متصل لان شرط
اتصاله معلوم والمانع منه معدوم وكذا لو وقفه وهو على الصحابي وهكذا اعلم ان للمحدثين اصطلاحات
ينبغي التنبيه عليها فنقول قد قسموا اصول الحديث المشتمل على البحث عنها الى اربعة اقسام وهاهنا
ايضا اقسام اخر ترجع اليها فلنذكر الاصول الاربعة على اصطلاح اصحابنا **الاول** الصحيح وهو
ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل العدل الامامي عن مثله في جميع الطبقات وان اعتراه شذوذ وربما اطلق
على ما كان رجال طريقه المذكور فيه عدول امامية وان اشتمل على امر آخر بعد ذلك من ارسال
او غيره من وجوه الاختلاف فيقال صحيح فلان عن بعض اصحابنا عن الصادق ع مثلا ويطلق ايضا على جملة
من الاسناد محذوفة جامعة الشرائط سوى الاتصال بالمعصوم كما مثلا روى الشيخ في الصحيح عن فلان
بفلانك ببيان حال تلك الجملة المحذوفة ومن هذا القبيل ما وقع للعلامة في فوائد الخلاصة من طريق الفقيه الى
معوية بن ميسرة والى عائذ الاحمسي والى خالد بن نجيح والى عبد الاعلى مولى آل سام صحيح مع ان الثلاثة
الاول لم ينص عليهم بتعديل ولا جرح والرابع لم يوثقه في القسم الاول وكذلك نقل الاجماع على تصحيح ما يصح
عن ابان بن عثمان مع كونه فطحيا كذا افاده الشهيد الثاني في شرح الدراية وفيه بحث **الثاني** الحسن وهو
متصل السند الى المعصوم بامامي ممدوح من غير نص على عدالته مع تحقق ذلك في جميع مراتبه او في بعضها مع كون
الباقي من سنده رجال الصحيح وقد يستعمل على ما ذكر في الصحيح **الثالث** الموثق وهو ما دخل في طريقه من نص
لكنه مخصوص الاصحاب على توثيقه مع فساد عقيدته ولم يشتمل باقي الطريق على ضعف من جهة اخرى ويسمى القوي ايضا ويطلق
القوي على مروي الامامي الغير المذكور بمدح ولا ذم **الرابع** الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلاثة بان
يشتمل طريقه على مجروح بفسق او كذب ونحوه او مجهول **البحث التاسع** يجوز نقل الحديث بالمعنى اذا لم ينقص
لفظ الراوي عن افادة المعنى اي معنى الاصل ويشترط عدم الزيادة وعدم النقصان وهذا كما ينقص للاول
بشرط المساواة للاصل في الجلاء والخفاء لان خطاب الشرع قد يقصد ايراده الا بمتشابه لحكمة وبالعكس ويلزم
من ذلك كون الناقل عارفا بمواقع الالفاظ خلافا لابن سيرين وابي بكر الرازي لان الصحابة نقلوا عن النبي ص
احاديث في وقائع متحدة وبلفظ مختلفة انهم لم يكتبوا الفاظ النبي ولم يكرروها فيعلم ابتداء ومع علمهم
بانه لا يلزم نقلوا تلك الاحاديث بالفاظ مختلفة مع ان النبي ما قالها الا بلفظ واحد قطعا والباقية
نقلوا بالمعنى ولم ينكر ذلك وشاع وذاع بلا نكير فجرى مجرى الاجماع على جوازه عادة ولانه يجوز تفسير

محفوظ

ذلك اللغة
بنعم

الترجمة يجوز

معنى الخبر بالعجمية للاعجمي انما قلنا بالعربية اي في الخبر في العربية اولى بالجواز لانه اقرب نظاما وادق الفاظا
من لغة اخرى وفيه نظر للمنع من الاولوية وذلك لان الترجمة بالعربية تستلزم اعتقاد ان معناها الفاظ
الاصل وهو ما ليس فيلزم ان يجتهد المجتهد في كلام الراوي لانه كلامه ثم يجتهد في الترجمة العجمية فانها
تبين فيها ما ليس للعلم بانه ليس عبارة الاصل واستدل ايضا بانه قد شاع بين المحدثين والرواة
في كل عصر من انه ع كلما قال كذا او نحو وهو شائع بعدم تذكر اللفظ بعينه وان المروي هو المعنى على ان
المقصود بالتخاطب هو المعنى ولا يعتد باللفظ كثير اعتداد ولانه قد قص الله تعالى القصة الواحدة بالفاظ
مختلفة ومن المعلوم ان تلك القصة وقعت اما بغير العربية او بعبارة واحدة منها وذلك دليل على جواز
نسبته الى الفاعل وان تغاير اللفظ ولانه قد روى الكليني عن جملة اصحابنا في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت
لابي عبد الله اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معناه فلا باس وفي هذا المعنى روايات
اخر **واعلم** انا لو نظرنا الى ما في ذلك من الاحتياط حق ابن سعيد عن النبي انه قال رحم الله امرا
سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه والاداء كما سمع انما هو بنقل اللفظ
المسموع ونقل الفقيه الى الافقه ليستفيد الافقه من اللفظ ما لا يستفيده الفقيه لان الافقه قد يتفطن
ما لا يتفطن له الفقيه الذي رواه ولانه لو جاز ذلك لكان مع تطاول الازمنة وكثرة الطبقات واختلاف
المعنى المقصود من اللفظ الاصلي لاختلاف العلماء في معاني الالفاظ وتفاوتهم في تنبيه بعضهم على ما لا يتنبه له الاخر فلا
فاذا نقل بالمعنى مرتين او مرارا فلا ينفك من تفاوت في كل مرة وان قل حتى يؤدي الى الاختلال المقصود بالكلية
يجوز مع الاولوية اداء المعنى كما هو اي بحقيقته وتمامه واخلف الاداء كما سمع وان كان ينقل اللفظ وذلك
يتحول المترجم ادب كما سمعه وانه سواء ان التسامح اعم من ان يكون باعتبار ذاته ايجاد بالمعنى دون نظائره
ان الاستحالة المذكورة انما تلزم لو غير اللفظ عن المعنى والتبديل بخلاف ما اشترطنا بعدم تغير فيقال في كل
لفظ الترجمة والاصل في تاديته المعنى بلا تفاوت وتساويهما في الجلاء والخفاء فرضنا تغير ما في كل

تعبيرا

**البحث العاشر** اذا تفرد احد الراويين للحديث الواحد بزيادة مثل ان يروي
ما لا ينبغي في محل النزاع وهو الظاهر فانه الحق مبتنيا او ان ع
رواه انه سئل عن كذا فاجاب بجواب ما الاعتبار فيه ويروى الاخر انه قال هو الطهور ماؤه الحل ميتته
دخل البيت وصلى ويروى الاخر انه دخل البيت فان فقد المجلس او استفادة ذلك الحديث تبلت اي
الزيادة في تلك الرواية كقبولها في الاصل لعدالة الراوي وسكوت الاخر عن الزيادة مع امكان ذكر
النبي لها اي تلك الزيادة من كل قائل والاولى اسقاطها مرة اخرى وكذا لا يمتنع ان يكون في وقت
دخل البيت ولم يصل ودخل في وقت وصلى او انه قال فعلم الزيادة لكن احد الناقلين ذكرها والمنفي الحكم

الزيادة

المذكور فان كان الثاني للزيادة عددا كثيرا يمتنع ذهولهم عنها اي عن تلك الزيادة عادة لم تقبل
وحمل ذلك على انه سمع الزيادة من غيره ثم دخل سماعها منه لا انه زاد [illegible]
كذا ان كان الواو ناقل الزيادة اضبط من ذاكرها بان كان احرى حفظا واقل سهوا [illegible]
في العدد وان تساويا اي تساوى الراويان في الكمية والكيفية قبلت الزيادة ان لم تغير الاعراب
اعراب الباقي كما لو روى في اربعين شاة وروى الاخر فيها شاة شاة [illegible]
ثم [illegible] السماع [illegible] يسمع [illegible] فيما لم يسمع [illegible] على الراوي
ثبوت الزيادة وعدم [illegible] الاخر عن [illegible] احتمال ان يعرض حال [illegible]
ما يمنع عن ضبطها كعطاس او سهو وتكلم او اشتغال قلب [illegible] وان غير الاعراب بقول الثاني [illegible]
[illegible] المتن اي [illegible] فلم يثبت نفيهما فيحصل التعارض ثم فالترجيح من وجه اخر واجب وكذا
يجب الترجيح ان [illegible] تساويا بانهما دفعت الزيادة والاعراب اي اعراب الباقي سواء كان النطق بها [illegible] المتن
او لم [illegible] كما لو روى في اربعين شاة شاة وروى الاخر نصف شاة خلافا لابي عبد الله البصري ووجهه
ان روايته لا توجب [illegible] الزيادة من الاعراب المخالف للرواية الاخرى زيادة ثم فيتعارضان فيجب
الترجيح كذا قالوا وفيه نظر لان زيادة [illegible] ينبغي ترجيح رواية الزيادة واما
اذا جهل كون المجلس واحدا او متعددا فاولى بالقبول مما اتفق لاحتمال التعدد هذا اذا كان راوي الزيادة
غير راوي [illegible] واما اذا كان هو الراوي [illegible] بان رواها مرة وتركها اخرى [illegible]
[illegible] خلاف والاظهر الترجيح بكثرة المرات [illegible] الزيادة اكثر قبلت وان كانت بالعكس
فلا الا ان يقول سهوت في تلك المرات وذلك لان [illegible] هو اولى وان تساوى الاعراب
وغيرت الاعراب وقع التعارض **فائدة** اعلم ان بعض الاكابر ناقش في [illegible] ان يتعلق الباقي [illegible]
[illegible] المتن بانه قد روى الزيادة في اثناء المتن [illegible] الثاني في [illegible]
[illegible] بالمتن [illegible] بالمتن [illegible]
الثاني ان المراد بالمتن الاصل المزيد عليه كما قررناه به سواء كانت الزيادة في اول المتن او في وسطه او في اخره
ولا [illegible] في ذلك سهل **خاتمة** اذا سمع الراوي حديثا واراد نقل بعضه حذفا لبعض وتفريقه على الابواب
اللائقة به كما يفعله المصنفون [illegible] فان كان المحذوف لا يتعلق به شيء من الباقي جاز
ذلك اجماعا [illegible] لانه بمنزلة اخبار متعددة ومن سمع اخبارا متعددة فله رواية البعض
وان كان [illegible] نقل الخبر بتمامه [illegible] سمع [illegible] كما سمعها وان كان

للباقي به تعلق

وفيه مباحث

القياس

**الفصل العاشر** من مقاصد الكتاب في القياس وفيه فصول **الاول** في [illegible]
للباقي به تعلق لم [illegible]
**الاول** في ماهيته وهو في اللغة التقدير يقال قست الارض بالقصبة اي قدرتها بها والمساواة [illegible]
ايضا ويعدى بالباء كما ذكرناه وكقول الشاعر خف يا كريم على عرض تدنسه مقال كل سفيه لا يقاس بك
[illegible] قال الامدي هو [illegible] في امرين [illegible] الى الاخر [illegible] فهي نسبة بين
الشيئين يقال فلان يقاس بفلان اي لا يساويه وانما [illegible] فالشرع قاس عليه [illegible]
[illegible] الصلة للتضمين [illegible] اي ماهيته في الاصطلاح [illegible] الحكم السلبي او
الايجابي المتحد نوعا او جنسا من الاصل الى الفرع لعلة متحدة فيهما [illegible]
الفرع والاصل [illegible] الاصل هو المقيس عليه والفرع هو المقيس فاخذهما في تعريف القياس دور
في التعريف [illegible] والمعرف الاصطلاحي [illegible] الاصل هو محل الحكم المعلوم ثبوته فيه والفرع هو محل الحكم
[illegible] وحاصله ان المراد بهما ذات الاصل والفرع والموقوف هو القياس [illegible]
ذكر التفتازاني [illegible] ذلك لا يدفع توهم الدور فالاولى عدم استعمالها في التعريف وقوله [illegible] اشار الى
ان القياس لا يمكن في شيئين [illegible] اذا كان بينهما اشتراك [illegible]
في الحكم والمراد باشتراكهما بالنسبة الى نظر القياس [illegible]
هذا التعريف [illegible] بالقياس الخفي لاثبات الصفة [illegible] نقل الحكم من الاصل الى الفرع [illegible]
[illegible] القياس [illegible]
المنطقي [illegible] القياس [illegible]
قياس العكس وقياس التلازم وهو الاستثنائي والقياس الاقتراني [illegible]
حكم الاصل [illegible] في اثبات
حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما [illegible]
والمراد بالجامع هو التشريك بينهما في الحكم والمراد بالمعلوم [illegible]
قياس [illegible] القياس
الفقه المشترك بين القطع والظن [illegible] اثباتا قطعيا او ظنيا [illegible]
الحكم المتحد فيهما في النوع والجنس كما سبق [illegible]
[illegible] في فرع لئلا يتوهم وجود الاصل البتة بناء على انه [illegible]
المقيس عليه والفرع هو المقيس فاخذهما في تعريف القياس دور [illegible]

بينهما التي كونها ذلك الحكم الشرعي نحو القود او نفيه في القتل او الوصف او الحكم نحو العمد كما فيه ونفيهما كما نقلا
في الخطايين لعل ... فلا يجب القصاص كما في الصبي واعترض على التعريف بوجوه اربعة اشار الى الاول
بقوله بالتكرير في الحمل والاثبات ان اريد بهما اي ارید بحمل المعلوم على المعلوم الاخر واثبات حكم
احدهما للاخر معنى واحد وهذا التكرير لا فائدة فيه وان اريد بهما معنى واحد فلا معنى للحمل
غير المعنى الذي ذكره في التعريف لتمام التعريف بدونه فيكون معنى مغايرا للاثبات والى الثاني بقوله ولان
بقوله ولان اثبات الحكم فيهما الخامس بان اثباته فيهما جميعا بالقياس وذلك الذي بالقياس فيهما
فالحكم في الاصل ثابت بدليل آخر غير القياس ولان القياس فرع اي فرع لثبوته فلو ثبت بالقياس
دار والى الثالث بقوله ولان القياس ثم منه اي من الحكم لان الصفة قد تثبت بالقياس كما ثبت الحكم
او نفيه بر كقولنا انه ثم عالم فله علم كالشاهد فلا يعرف اي القياس باثبات الحكم خاصة لانه
لا يكون منعكسا فان قيل الصفة تندرج في الحكم قلنا فقوله بامر جامع بينهما من حكم او صفة تكرار محض
والى الرابع بقوله ولان اثبات او الصفة او نفيهما المذكورة في التعريف اقسام الجامع وهي غير معتبرة في
القياس بالذات بل باعتبار اشتماله على ما هو الجامع فذكر الجامع كان في التعريف من تحصيل الحاصل فلا تذكر اي
الاقسام في التعريف ولا ذكرها من دون باقي اقسام الجامع من تحريم او وجوب او اباحة ترجيح فرعي فرعي واجيب عن
الاول بان المراد بالحمل وجوب التسوية والتشريك في الحكم بينهما عند قصد اثبات الحكم فيهما وقوله في اثبات
حكم او نفيه تفصيل لذلك فلا تكرار وعن الثاني ان الحكم فيهما جميعا يثبت بالقياس باعتبار احد جزئيه
الذي هو الحكم في الفرع ومن المعلوم ان افتقار المجموع الى شيء لا يقتضي افتقار كل من جزئيه بل يكفي افتقار
المجموع على ان الاعتراض انما يرد اذا كان قوله بامر جامع متعلقا باثبات حكم واما اذا تعلق بالحمل كما هو الحق
فلا اشعار بما ذكره وعن الثالث انه لا يرد لان المراد هنا القياس الشرعي والمثبت به لا يكون الا حكما شرعيا
بخلاف الجامع فانه قد يكون وصفا عقليا وعن الرابع ان الاقسام وان لم تكن داخلة في ماهية القياس
لكن ذكرها لبيان التعميم بل لتفصيل الاقسام والجميع يستفاد منها واورد واعترض عليه ايضا اشكالا ودعوا انه لا يخلص
عنه وهو ان الحكم في محل الفرع نفيا واثباتا متفرع على القياس فناقض منه وقد جعله ركنا متقدما عليه
حيث اخذه في تعريفه وهو دور حيث جعل القياس متوقفا على حكم الفرع المتوقف عليه واجيب بان ذلك
انما يمتنع لو توقف معرفة القياس وتعقل ماهيته على معرفة حكم الفرع وتعقل مرتبته وهو لا يتوقف على
تعقل ماهية القياس لا تعقله ولا حصوله بل على الاحكام حصول ما يتوقف على حصول القياس ومثله ليس بدور
وقال ابو الحسين البصري انه اي القياس تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد ثم اعترض
عليه

واجاب بان
على نفسه بان الفقهاء يسمون قياس العكس قياسا وهو تحصيل نقيض حكم الشيء في غيره لافتراقهما في علة الحكم
تسميته قياسا من باب المجاز اذ هو اصطلاح المنطقيين واعترض عليه ايضا بوجوه احدها ان
الحاصل في الفرع ليس حكم الاصل بل مثله وجوابه ان اطلاق الوحدة عليهما مجاز وثانيها بان تحصيل
حكم الاصل في الفرع ثمرة القياس فلا يكون جزءه وجوابه انه قد يعرف الشيء بغايته كذا في النهاية وثالث
وفيه نظر لان الاول مجاز والثاني رسم كالا كمال التعريف وانت خبير بان الحق في عرف الاصوليين
عليه انه لم يصح بانه حمل نعم التعريف بالغاية انما يكون بان يشتمل على ما يحمل عليه الغاية بلا ان
يحمل نفس الغاية عليه تامل

## البحث الثاني

في اركانه اي اركان القياس وهي اربعة الاول والفرع والحكم والعلة وتسمى الجامع ايضا والحكم اي حكم الاصل واما حكم
الفرع ثمرة القياس ونتيجته فتاخر عنه فلا يكون ركنا اما الاصل فهو ما على الحكم المطلوب اثباته
في الفرع او نفي الحكم المذكور او علته او النص عند الفقهاء عبارة عن محل الحكم المقيس عليه كالخمر في قولنا
النبيذ مسكر فيحرم قياسا على الخمر لقوله حرمت الخمر لانه المشبه به وعند المتكلمين هو النص
الدال على ذلك الحكم وهو قوله حرمت الخمر في هذا المثال وهما اي الفقهاء والمتكلمين ضعيفان اما الاول فلانه
لو كان الحكم في النبيذ في المثال المذكور متفرعا على الخمر ومع قول الفقهاء فانه لو استوى التحريم عنه
عن الخمر لم يكن القياس عليه ولو وجد التحريم في صورة اخرى غير التحريم الخمر مع اشتراكهما في العلة
امكن التفريع عليه ومع الانفكاك المذكور لا يكون تحريم النبيذ متفرعا على ماهية الخمر فلا يتم قول الفقهاء
واما الثاني فلانه لو علمنا تحريم الخمر بالضرورة او بالاستدلال العقلي امكن القياس عليه اي امكن تفريع
حكم النبيذ عليه وان لم يكن هناك نص ... النص اصلا وان ضعفنا الوجهين فيه حكم الاصل اما حكم
محل الوفاق كتحريم الخمر في المثال المذكور وعلته اي علة الحكم في محل الوفاق وهي الاسكار في المثال فالحكم
اصل في محل الوفاق وفرع في المتنازع لانا ما لم نعلم ثبوت الحكم في محل الوفاق اذ ما لم يعلم حصول العلة
في المتنازع لم يمكنا اثبات الحكم فيه قياسا ولا ينعكس اذ يمكنا ان نحكم بتحقق العلة به ولا نحكم
بتحقق الحكم فيه ... وقد تتوقف ثبوت الحكم فيه على ثبوت العلة فيه ... ذلك دليل على تفرع الحكم على العلة في محل
النزاع واعلم انه تسمية العلة في المتنازع اصلا للحكم فيه اولى من تسمية محل الحكم في المتفق عليه اصلا
كما ذكره الفقهاء لان العلة مؤثرة في الحكم والمؤثر في الشيء اصل له لابتنائه عليه والمحل غير مؤثر
في الحكم واعلم ان المذكور في الكتاب هو المنقول عن الرازي ثم ان كلا من قول المتكلمين والفقهاء وجها

لان الاصل يطلق بمعنى ما يبنى عليه ...
... الحكم ...

علية الحكم

لا انتفا ثبت الحكم في الفرع يبتنى على الحكم في الاصل وهو يبتنى على كل من دليله وعلته كان اي الحكم ما يبتني
اما هو تلك دانما عما انلاحتياجه الى احدهما في الثابت والى الاخر في الثبوت واما الفرع فهو عند الفقهاء
محل النزاع اي محل الحكم المتنازع فيه كالنبيذ في المثال المذكور وعند الاصوليين الحكم المتنازع فيه المطلوب
اثباته كتحريم النبيذ في المثال ودليل [illegible] انه دليل وكيفيته في ذلك ودليله هو القياس وهو اي قول
الاصوليين اولى من قول الفقهاء لان الاول وهو محل النزاع اعني نفس النبيذ في المثال ليس متفرعا على الاصل الذي
هو تحريم الخمر بل المتفرع عليه هو الثاني اي الحكم المتنازع فيه وهو تحريم النبيذ في المثال واعلم ان اطلاق
لفظ الاصل على محل الوفاق اولى من اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل الحكم الكائن
فيه الذي هو الاصل بمعنى ان الحكم الحاصل فيه اصل القياس واصل الشيء يجب كونه اصلا وهو اي محل
الوفاق اصل اصل القياس ومحل الخلاف اصل الحكم المطلوب اثباته فيه الذي هو فرع القياس فهو اي محل الخلاف
اصل فرع اي فرع القياس والاطلاق اسم الاصل على اصل الاصل اولى من اطلاق اسم الفرع على اصل الفرع
والبحث ههنا اي في المباحث الاتية على اصطلاح الفقهاء من الاصل محل الحكم المتفق عليه والحكم والفرع
محل الحكم المتنازع فيه والعلة عبارة عن الوصف الجامع بين الاصل والفرع كما ستعرف **البحث الثالث** في انه
اي القياس هل هو حجة بمعنى انه يجب التعبد به كالسنة ام لا منع الشرع من التعبد به شرعا او جاز عقلا كما
قاله اكثر الصحابة والتابعين وبعض الامامية والسيد المرتضى ره لانه لا استبعاد عند العقلاء في ان يقول الشارع
حرمت شرب الخمر عليكم ومتى غلب على ظنكم ان تحريم الاسكار المفضي الى وقوع الفتن والعداوة والبغضاء
فقيسوا عليه كل ما شاركه في هذا المعنى كالنبيذ ونحوه ولا نعني بالجواز الا هذا ومنع اخرون التعبد والنظام
وكثير من المعتزلة منه اي من التعبد به عقلا ايضا ثم منهم من خص المنع بشرعنا ومنهم من عمم في الشرائع ثم اختلف
المجوزون في الوقوع فذهب اليه الجمهور مطلقا ومنع منه السيد المرتضى وجماعة منهم لعدم ما يدل على وجوده
عقلا وشرعا والجزم بعدم وجود ما يدل على ما هو [illegible] وقال ابو الحسين البصري ان العقل دال على التعبد به
ودليل الشرع عليه ظني والاقوى عندي ان العلة اي علة الحكم اذا كانت منصوصة صريحا او ايماء
وعلم وجودها في الفرع كان حجة يجب العمل به وكذا اذا كان الحكم بالفرع اولى من الحكم بالاصل مثل قياس
تحريم الضرب على تحريم التافيف وهو يسمى القياس الجلي مع ان التعدية به باعتبار معنى مناسب
هذا والحق انه ليس من القياس في شيء وما ذهب اليه العلامة هو المنقول عن القاساني والنهرواني
واما في غير هاتين الصورتين فان تلك العلة مستنبطة فلا يجوز التعبد به شرعا لتواتره عن ائمتنا عليهم

انه ما لا تعلمون

هو غير علم وقوله

انه ما لا تعلمون لان الالتة على ان [illegible] عالم لا يعلم [illegible] عنده والعمل بالقياس كذلك لانه عمل بالظن الذي
[illegible] ثم ولا تقف ما ليس لك به علم والعمل بالقياس كذلك لانه عمل بالظن الذي هو غير علم ولقوله تعالى
نفى ما ليس لك به علم والعمل بالقياس كذلك فيكون منهيا عنه وفيه نظر لاختصاصه بالاصول ثم النقل من نفي
الاحكام [illegible] للقطع وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا والقياس لا
يفيد الا الظن [illegible] الاتفاق على العمل به [illegible] الباقي تحت النهي [illegible] بان الحكم بالقياس
مقطوع به لان المجتهد اذا ظن ان علة حرمة الخمر الاسكار ووجد ظن حرمة النبيذ فيجب
تطبيقه وهي انا اظن حرمة النبيذ وعنده مقدمة اخرى تطبيقه وهي ان كل ما اظن حرمته فيجب العمل
العمل عليه لا لالة الاجماع القاطع على وجوب اتباع الظن فيلزم من المقدمتين العلم قطعا بانه يجب العمل بالنوع
فالحكم مقطوع والظن في طريقه حيث جعل من الادلة وجوابه بمنع تحقق الاجماع على الكلية بل هو موضع
ومنع قطعية الحكم على ذلك التقدير وقوله ستعرف اصحابنا على منع وهو ما بين الثلاثة والفرع وسبب
زيد اعظمهم نسبة فهم في نسبة الامور بينهم بحيث وجود الحلال وتحليل الحرام ولا اجماع اهل البيت وعلماهم
حجة قطعية بل الواحد منهم ما حجة كما ثبت بالدليل القطعي فان العلم بالتواتر من قول الباقر والصادق
والكاظم ره وغيرهم من الائمة المعصومين ع انكارهم اي الكلام العمل بالقياس وذمهم له حتى انه يعد من ضرورات
المذهب واشتهر انصفا ايضا الخالف والعلم بان الانكار منهم لعله فيما فقد فيه شرط من شرطه خلاف المنقول
والمنصوص عليه بالتواتر وعورض بنقل الزكية عن العترة العمل به وجوابه انه خارج لا نسلم لورودها
ومنتبع الاخبار واطلع على المقال ولان مبنى شرعنا على اختلاف المتفقات في الاحكام واتفاق المختلفات
فيها كما في ايجاب الصوم اخر رمضان وتحريمه اول شوال وايجاب الوضوء من النوم والبول مع اختلافهما وعدم
ليلة القدر واشرف من الوقت وفضل الكعبة على ساير الامكنة ونصف الرباعية دون الثنائية والجمع
الثلاثية مع التماثل وكالفرق بين خروج البول والمني في ايجاب الغسل وبين علة الطلاق والوفاة والجمع
بين الماء والتراب في افادة التطهير والتساوي بين الردة والزنا في القتل وكالاشتراط في شهادة الزنا بخصوص
اربعة دون الكفر الذي هو اغلظ منه وامثال ذلك كثيرة وذلك ينافي جواز العمل بالقياس لانه مبني
على الجمع في الحكم بين المتماثلين لاشتراكهما في المصلحة الموجبة له وعلى الفرق في الحكم بين المختلفين في المصلحة ولان اكثر
الصحابة منقول عنهم اي من التعبد به كما عليه من [illegible] اذا لم نعلم حرامهم جهتهم نقليدها في الحق برايه وقال ابو بكر
لو كان الدين يؤخذ بالقياس لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وانكاره على العمل به متواتر وما قال
ثبا قسار

اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وقال عمر رض اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء

السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وقال ابن مسعود رض يذهب قراؤكم وصلحاؤكم

ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برايهم وقد استفاض هذا الامر في الصحابة ولم ينكر عليهم اي

على اكثر الصحابة فعلم انهم احد ممن يلتفت الى انكاره حجة فيكون اجماعا واجيب بالمعارضة بالمثل الجمع بالجمع

ولا اجماع بالاصالة وعمل بعض الاصحاب بالراي مع سكوت الباقي فيكون اجماعا وجوابه يجيء احتج

اي القايلون بالتعبد بالقياس بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار بعد امرهم بالاعتبار وهو

في اللغة بمعنى الحمل المرور والمجاوزة يقال عبرت عليه وعبرت النهر بمعنى جاوزته وعبر المجاز اي

مع وضع المجاوزة والعبور لانه الجواز وهو السفينة والعبرة لانه معها جاوزت الجهل الى العلم وبالي

جاوزها الى ما يلازمها فهما من ذلك فان القياس مجاوزة عن الاصل الحكم الى الفرع فيكون اعتبارا مامورا

به فيكون حجة فان قلت اللازم وجوب القياس لا حجيته بمعنى وجوب العمل به قلنا لا فرق بينهما اذ معنى

وجوبه وجوب اثبات الحكم الشرعي في بعض الصور لمشاركته للبعض الاخر في العلة وهذا معنى

الوجوب وبحديث معاذ فانه قد روي ان النبي عم لما اراد ان يبعثه قاضيا الى اليمن قال له بم تحكم قال بكتاب

الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله عم قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فاقره النبي عم على ذلك

وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يحبه الله ورسوله والاجتهاد بالراي لا يجب في رد الحادثة الى اصل الاحكام

من بلاد الراي المراعى معه فيكون المراد به القياس لا يقال هذا انما يدل على جواز العمل بالقياس لا على وجوبه

لانا نقول جعل القياس قرين الكتاب والسنة الموجبين للعمل ودلالة الحال اعلاه السؤال عما ينبه

بتعلق الحكم الواجب عليه ان لا يقضي به لدليل واضح على انه يجب العمل به وبقوله عم حين ساله عمر عن قبلة

الصيام فقال عم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه شبه قبلة الصايم من غير انزال

بالمضمضة من غير ازدراد واجرى حكم احدهما على الاخر وذلك قياس وقوله عم للجارية الخثعمية حين سالته

ازدراد

فقالت يا رسول الله ان ابي ادركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه ذلك ارايت لو كان

على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم فقال عم فدين الله احق بالقضاء الحق دين الله بدين الادمي في

وجوب القضاء وهو عين القياس والحاصل انه قد تواتر معنى ذكر الرسول عم العلل في الاحكام ليبتني عليها في غيرها

تلك الاحكام وذلك معنى القياس ولو التعبد به وما عدا ذلك والجواب عن الاول ان المراد بالاعتبار انما هو التدبر في

الاية الاتعاظ لا انه حقيقة كما في قوله تعالى ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار وقوله تعالى ان في ذلك لعبرة لمن يخشى

في الانعام



في الانعام لعبرة وقوله عم السعيد من وعظ بغيره فيما استعمل فيه والاصل في الاستعمال الحقيقة فلا يكون المراد

الذي هو المجاوزة الخاصة وسياق الاية وهو قوله تعالى في صفة الكفار يخربون بيوتهم بايديهم وايدي

المؤمنين يدل عليه اي المراد به الاتعاظ لانه لو كان المراد به القياس لكان المعنى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي

المؤمنين فقيسوا النبيذ بالخمر وهو في غاية الركاكة وفي غاية السماجة لا يحسن في كلام الله تعالى واجيب

بانه انما يلزم ذلك لو اريد به الصورة الخاصة كما ذكرتم ونحن نقول بل المراد القدر المشترك بين القياس

الشرعي والاتعاظ وهو المجاوزة اذ الاتعاظ ايضا مجاوزة من حال الغير الى حال نفسه لا يقال الدليل

في وجوب القدر المشترك وجوب القياس اذ الدال على الكلي لا يدل على الجزئي اذ لا دلالة للعام

على الخاص لانا نقول يجوز ان يدل بقرينة وهي ههنا جواز الاستثناء فانه دليل العموم فيكون شاملا للجميع

جزئياته ومنها القياس لانه لا تتم صحة الاستثناء وانما يصح لو كان الامر بالماهية امرا بجميع الجزئيات

وهو اول المسألة قلنا صحته ظاهرة لانه لا يجوز ان يقال اعتبروا الا الاعتبار الفلاني وصحة الاستثناء دليل

معيار العموم فيكون الامر امرا بجميع الجزئيات لانه امر بالماهية وهو يستلزم الامر بالجزئيات واعترض بان دليل

العموم انما هو وجوب الاستثناء لا مجرد صحته اذ صحته بمعنى امكانه انما تقتضي صحة استعمال الامر في العموم ودلالة على

الكل فلا يلزم عمومه بالفعل الا عند مقارنة الاستثناء وذلك لان امكان المشروط انما يستلزم امكان

الشرط لا وجوده ويمكن ان يقرر بان المراد بالصحة انه لا مانع من وقوع الاستثناء وذا يقتضي ان العموم بالفعل

حاصل ولا يتحقق مانع وقيل في بيان العموم ان اعتبروا في معنى افعلوا الاعتبار وهو عام وقيد منع بل هو في معنى

افعلوا اعتبارا كما ذهب اليه في اضرب بمعنى افعل ضربا فان التعريف بلام الاستغراق زائد لا دليل عليه وقيل على

تقدير العموم الاطلاق كاف وهو متحقق فيما نحن فيه في القياس وهو شمول الاعتبار القياس الشرعي ولكن

نقول بعدم العموم الاطلاق كاف ومتحقق فيه في الكل وهو شمول الاعتبار المطلق ينصرف الى الكامل فليس معناه

ومطلق الاعتبار يكفي فيه تحققه في ضمن الاتعاظ وما قيل ان المطلق ينصرف الى الكامل كالرقبة في قوله تعالى فتحرير

رقبة فانه ينصرف الى السليم لا الى جميع الرقبات قلت ومن ههنا يتعين على تقدير عمومه بحيث يشمل القياس

وجوب شموله للافراد كلها بل المراد انصرافه الى ما هو كامل فهذا المفهوم كالرقبة في قوله تعالى فتحرير

الشرعي لانه يدل على جميع افراد القياس اذ يكفي في الامتثال الاتيان بفرد واحد من افراد القياس فيحمل

على قياس منصوص العلة وعن الثاني ان حديث معاذ مرسل فلا يكون حجة كما سبق سلمنا لكنه قد نقل هكذا

كان لم تجد قال اجتهد برأيي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله الى ما يحب الله ورسوله ولا يمكن الجمع بينهما لورود هما في

واقعة واحدة سلمنا لكن لا نسلم انه اراد القياس لان الاجتهاد استفراغ الوسع والجهد في الطلب فيحمل

على طلب الحكم من النصوص الخفية او التمسك بالبراءة الاصلية وعن الخبر وما شابهها من الاخبار

لانه اسم خمر

الواردة عند بعض الائمة من ان المراد التمثيل اي ذكرهما للتمثيل والتقريب الى الافهام لا القياس عليهما
ولا نم جمعوع منه اي من القياس لقوله نعم وما ينطبع عن الجمهور انه هو الاولى يروى ذلك الائمة عم
عنه نا ولعله ذكرها ايضا ليعلم حكمهما سلمنا انه اراد القياس لكنه لم يبين العلة فيهما ولا يلزم من
كون القياس حجة فيهما كون القياس المستنبط العلة كذلك ولان ذلك في الصحيح الصورة الثانية
قبيل مفهوم الموافقة لانه عم قال فيها دين الله احق بالقضا وذلك تصريح بان ثبوت الحكم في الفرع اولى
من ثبوته في الاصل مع انها وما شابهها اخبار احاد فلا تثبت حجية القياس الذي هو من المسائل
العلمية بها وفيه نظر لان المسئلة وان كانت علمية اي مما ينبغي ان يتيقن لكن المقصود منها العمل فيكفي
ما عرفت انه وسيلة الى العلم بوجوب العمل فتامل واعلم ان الحجة القاطعة اجماع الصحابة الخالي عما
قد عرفت وما قاله عما قدمنا من تسليمه غير قاطع فلا يكفي في القاطع وباقي الاستدلالات والاجوبة عن الشبهات
المذكورة من قبيل هذه عبارات الخصم ولا بطلان القول بالقياس من الضروريات عند الاصحاب هذا كله في القياس
المستنبط العلة كما عرفت واما اذا نص الشارع على العلة اي علة الحكم ثم نص على وجود تلك العلة في الفرع
فان الحكم يتعدى من المحل المنصوص عليه اليه اي الى الفرع الذي وجدت فيه العلة من دون ورود الشرع
بالتعدي بالقياس لان الاحكام الشرعية تابعة للمصلحة الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص على العلة عرفنا
انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم اذ لولاه اي لولا تعدي الحكم من الاصل المنصوص الى الفرع المذكور لوجب
التخلف لجميع العلة التامة مع انتفاء معلولها وهو باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة ولا يمكن ان تكون
العلة ما نص الشارع عليه كالاسكار في المثال خصوصا محل الوفاق كالخمر والا لكان كذلك لم تكن العلة
المفروضة تامة اذ النص حينئذ لا يكون على العلة بل على جزء منها فهو خلاف الفرض والتميز ذلك خلاف
المقدر اذ كون الوصف المنصوص على كونه علة تماما جزء حقيقته لخصوصية محل الوفاق والوصف المقيد بخصوصية
محل الوفاق يستحيل تحققه في غيره لامتناع تحقق خصوصية اسكار الخمر مثلا في غيره وهذا مذهب النظام
وابي الحسين البصري واحمد والقاساني وبعض الفقهاء وقيل ان نص الشارع على العلة لا يكفي في تعدية
الحكم بها من دون ورود الشرع بالتعبد بالقياس وهو مذهب اكثر المحققين ومختار ابن الحاجب
والمنهاج وهو المنقول عن المرتضى وفرق ابو عبد الله البصري بين الفعل والترك فاجازه في
الثاني ومنعه في الاول وقال المحقق ره اذا نص الشارع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على حذف
اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا احتج المانعون بانه لو قال
قولنا اعتقت غانما لحسن صورته كل حسن الصورة بالتلفظ كان قولنا اعتقت غانما اعتقت كل حسن ولزم عتق

من حيث

ما ذكرتم

من حسن الصورة وهو باطل واجيب عنه بمنع الملازمة فانا لا نقول بثبوت الحكم بنفس اللفظ حتى يلزم
بل نقول بان اللفظ دل على جواز القياس في هذه الصورة وعلى كونه حجة شرعية يجب العمل بها وجوابه انه
لم يقل احد بالتعبد بالقياس كليا الا من احدهما من الاخر فلا التفات الى ان حقيقة الجواب ان ما ذكرتم
نصب القائل في محل النزاع لا منع الملازمة يظهر ذلك بالتامل وبانه اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونها
مسكرة يحتمل ان يكون الاسكار علة مطلقا بحيث يقتضي التحريم في كل مسكر ويكون امرا بالقياس ويحتمل ان
يكون علة بحيث يكون قيد الاضافة معتبرا في العلية فلا يقتضي التحريم كل مسكر فلا يكون امرا بالقياس الا مع
التعبد به فيمتنع الجزم بالامر بالقياس وان لم يكن التنصيص على علة التحريم كالجزم امرا به
لامكان في غيره اذا امر به لعدم القائل بالفصل واجاب العلامة في النهاية عنه بالمنع من احتمال اعتبار القيد
في العلة فان التجويز لذلك يستلزم تجويز مثله في العقليات مع ان الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل
خاص وهو محلها فالحركة القائمة بغيره لا تكون علة للمتحركية سلمنا امكان كون القيد معتبرا في الجملة لكن
العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان قول الاب لابنه لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم يقتضي
عرفا المنع من اكل كل حشيشة تكون سما سلمنا عدم ظهور الغاء القيد لكن دليلكم انما يقتضي ذلك لو قال الشارع حرمت الخمر
لكونها مسكرة اما لو قال علة تحريم الخمر الاسكار هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال ثم اورد اعتراضا على جوابه
بان الحكم ان يمنع لها معنى يقتضي المتحركية فهذا المعنى يمتنع فرضه بدون المتحركية وان منع من اخوتها الى غير ذلك
لا احتمال هناك ثم انه لا يتم في ابطاله ... ودليل متصل في كلمة العرف يقتضي الغاء هذا القيد قلنا ذلك
بالقرينة وهي شفقة الاب المانعة من تناول المضر فلم ولم لا يجوز في العلة المنصوصة كذلك لو لم يوجد ان العلة
هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال قلنا في هذه الصورة يستلزم الاسكار الحرمة اين وجد لكنه ليس بقياس
لان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم في كل محاله ولم
يكن العلم بحكم بعض المحال اصلا والاخر فرعا اولى من العكس فلم يكن جعل البعض فرعا والاخر اصلا اولى من
فلا يكون هذا قياسا انتهى قلت هذا جيد لانه ح يكون ثبوت الحكم في كل الصور بالنص وذلك لان النص
دل على حرمة الاسكار من حيث هو والعلم بوجود العلة ايضا ما وجدت علة العلم بوجود الحكم فالنص ح هو الدال
على التعميم ثم انه قال لعل ذلك والتحقيق في هذا الباب ان النزاع هنا لفظي لان المانع انما منع
من التعبد به لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا محتمل لان يكون في تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم وان
يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمعتذر يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان
التعليل بالمطلق يعم فيظهر انهم متفقون على ذلك نعم النزاع وقع في ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا

في جميع موارده

هو عين علة التحريم الاسكار ام لا فيجب ان يحمل في هذا البحث لا في ان المفروض العلة هل تقتضي ثبوت الحكم
فان ذلك متفق عليه قال بعض مشايخنا المعاصرين كان القوم لم يتفطنوا لاحتجاج المرتضى في هذا الباب فلهذا
حسبوا النزاع فيه من القوم لفظيا وانهم متفقون في المعنى وكلام المرتضى صريح بخلاف ما ظنوه فانه احتج على المنع
بان العالم الحكيم قد ينهى عن الفعل الذي له [illegible] وجه المصلحة [illegible] في صفة واحدة وتكون في احدهما
داعية الى الفعل دون الآخر مع ثبوتها فيه وقد يكون من المصلحة مفسدة وقد يعطي الشيء المحتاج في حال دون حال
وعلى وجه دون وجه وقد يعطي شخصا دون غيره قال وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان
فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون حال وان كان فيما لم نفعله الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه
ثم قال واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم
في قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على علة التخطي كان عبثا وذلك انه
يفيد ما لم نكن نعلمه لولاه وهو ما له كان هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه ودلالته على كون النزاع في المعنى
ظاهرة فلا وجه لدعوى الاتفاق فيه نعم وجه الحجة كما ذكره هو موافق في المنع فلا ينبغي ان يعد في المانعين
انتهى كلامه ثم قال والاظهر ما ذكره المحقق واما حجة المرتضى فجوابها ان المبادر من العلة حيث يشهد الحال
بانسلاخ الخصوصية منها تعلق الحكم بها لا باعتبار الاضافة الى وجه المصلحة وانما اطلنا في هذا المقام لمزيد
الاهتمام والمسألة قوية الاشكال والله اعلم بحقيقة الحال واما قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف
المستفاد من قوله تعالى فلا تقل لهما اف فهو ليس من هذا الباب اي من باب المختلف فيه بل هو حجة بالاتفاق
لم ينقل عن احد انكار استفادة حرمة الضرب من حرمة التأفيف لان الحكم في الفرع اقوى من الحكم في الاصل
وقد مضى البحث فيه **واعلم** ان هذا الموضع مما [illegible] وما تاخر يدلك ان مختار المصنف ان
مفهوم الموافقة من اقسام القياس كما يعلم من الاشارة اليه وهو مختار بعض الاصوليين والحق انه ليس من القياس
المستنبط لانه ليس لغة ولا اجتهادا بل هو من فحوى الخطاب فان سمي ذلك قياسا فلا مشاحة في التسمية

**الفصل الثاني** في طرق العلة اي الطرق الدالة على كون الجامع علة وفيه مباحث **الاول** لما بيناه
فيما سبق ان القياس حجة لا مطلقا كما قاله اكثر الجمهور بل في موضعين احدهما ان يكون الحكم في الفرع اقوى وهو المسمى
بالقياس الجلي والثاني ان ينص الشارع على العلة المحض طريق التعليل عندنا في النص بالمعنى الاعم وهو ما كانت دلالته
راجحة واثبت القائلون بالقياس طرقا اخرى تدل عندهم على علية الوصف وهي المناسبة والشبه والدوران
والقسم والطرد وتنقيح المناط ونحن نذكرها ونبين ضعفها ان شاء الله والنص بالمعنى المذكور والذي قلنا انه
يدل على العلية اما ان يكون قطعيا في دلالته على التعليل وهو ما كان صريحا في دلالته على العلية مثل حرمت

الشيء الملاقي

الالفاظ [illegible]

الشيء الملاقي لعلة كذا او لسبب كذا او لموثر كذا او لموجب كذا او من اجل كذا فان كل واحد من هذه
دال على العليه دلالة قاطعة واما ان يكون ايماء النص ظاهرا في دلالته على العليه مع احتمال غيرها احتمالا مرجوحا
وهو ثلاثة الحروف الظاهرة في التعليل المحتملة لغيره ولو جاز الكلام مثل حرمت عليكم الشيء الملاقي
لكذا والباء مثل حرمت عليكم بكذا ومثل قوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم وان مثل انه كذا او مثل
قوله عليه السلام لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا قيل ان الذي يدل على التعليل ظاهرا هي
المخففة المفتوحة لا المشددة المكسورة وانما في امثال المذكور مقدرة باللام وقيل هي المخففة المكسورة
اعني الشرطية الموضوعة لسببية الشرط وذلك لان الحروف المشددة موضوعة للعلية بعينها احد
والحق ان مع ظهور اسم التعليل في الحروف المذكورة تبادر الذهن الى فهم التعليل منها في امثال هذه
المواضع ولو بدلالة السياق والسباق لانها موضوعة للتعليل الحقيقي ودون غيره من المعاني تتداد
نوع التعليل مع الايماء واما دلالة النص بالايماء وتسمى دلالة التنبيه ايضا وهي ما لزم من مدلول
اللفظ وذلك عند **الاوائل** ان يحكم الشارع بحكم عقيب علة بصفة المكلف المحكوم عليه واليه
الرابع على بعد كما اذا وقع اللفظ جوابا عن السؤال ثم يحكم الشارع بحكم كما قيل يا رسول الله انطقت فيقول
يقول له كما اذا وقع اللفظ جوابا عن السؤال وان السؤال معاد في الجواب
لم عليك الكفارة فان هذا الجواب يفيد وجوب الكفارة للانطاف **الثاني** يقوله كما لو ذكر الرسول
تقديره فان تقدير الكلام اعطيت يعليك الكفارة واشار الى النوع
وصفا لم يكن موثرا لو لم يكن علة الحكم لم يكن لذكره فائدة مما يجب ان يكون علة ولا لوقع في كلامه ما لا فائدة فيه وذلك
اربعة اقسام **الاول** ان يذكر لدفع الاشكال كما روي انه عليه السلام امتنع من الدخول الى قوم عندهم كلب
فقيل انك تدخل بيت فلان وعندهم هرة فقال انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو
لم يكن لكونها من الطوافين اثر في التطهير وعلة في رفع الاشكال لم يكن لذكره فائدة **الثاني** ان يستدعي
بذكر وصف لا حاجة الى ذكره ولم يبين فيه الحكم كما روي عن ابن مسعود انه قال ليلة الجن حيث
طلب الماء ليتطهر به في اناء نبيذ فقال تمرة طيبة وماء طهور فلولم
يكن طهارة التمر في الماء المذكور مقتضيا لقضاء الماء على طهوريته لم يبق لذكرها فائدة وفيه بحث
واشار الى الاول بقوله وكتقريره عليه السلام على وصف الشيء المسؤول عنه لقوله اي قول الرسول
حين سئل عن بيع الرطب بالتمر هل ينقص اذا جف قيل نعم قال فلا اذا وقيل فلا اذن فلو لم يكن نقصانا
علة لمنع البيع لم يكن لذكره وتقريره الحكم عليه فائدة واشار الى **الرابع** بقوله او كتقريره على حكم ما يشبه المسؤول
عنه فيعلم ان وجه الشبه هو العلة في ذلك كقوله عليه السلام لمن قد سأله عن قبلة الصائم هل تفسد الصوم

بالمضمضة

ورتب لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان ذلك مفطرا فقال عمر لا فنبه بهذا القول على علم فساد الصوم
بالقبلة لانتفاء حصول الحكم منهما اعني المضمضة والقبلة اذ الحكم في الاولى في الشرب وفي الثانية الوقاع
والحاصل انه ذكر حكم المضمضة ونبه على علته ليثبت مثله في المسئول عنه وهو القبلة فلو لم يكن عدم
ترتب المقصود المؤثر في الافساد على مقدمته مؤثرا في عدم الافساد لم يكن لقوله ارايت الخ فائدة
وفي هذا المثال لبس بل ذلك بل قد توهم عمر ان كل مقدمة للمفسد فانه مفسد فنقض عليه ذلك
بالمضمضة وليس في ذلك تعليلا لمنع الافساد لكون المضمضة مقدمة للافساد لم تفض اليه لان غاية ذلك
انه لم يوجد ما يوجب الافساد ولا يلزم منه وجود ما يوجب عدم الافساد فوجوده كعدمه
فانا لو قدرنا عدم المضمضة لكان عدم الافساد متحققا ايضا والمثال المتفق عليه انه لما قالت الخثعمية
ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه اينفعه فقال ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته كان
ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق ان يقضى سألته عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الادمي ونبهه
فنبه على التعليل به اي كونه علة للنفع والا لزم العبث فهم منه ان نظيره في المسئول عنه وهو دين الله ايضا
كذلك علة لمثل ذلك الحكم وهو النفع واشار الى النوع الثالث بقوله وكذا التفرقة اي التفريق بين الشيئين في الحكم
بذكر الشيئين بوصف صالح للتعليل ولو لم يكن علة لذلك الحكم لم يكن لذكره معنى وهو نوعان احدهما ان يذكر
حكم احدهما في الخطاب دون الاخر كقوله عليه السلام القاتل لا يرث عقيب بيان ذكر الميراث الفارق بينه اي بين القاتل
وبين الاولاد فان ذكر القتل المناسب للمنع يعلم ان القتل علة لمنعه وليس في هذا الخطاب ذكر حكم سائر الورثة
ثانيهما ان يذكر حكمهما في الخطاب وهذا منقسم الى خمسة اقسام الاول ان تقع التفرقة بالشرط
وما جرى مجراه وهو كقوله عليه السلام اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد مع نهيه قبل عن بيع البر بالبر متفاضلا
فان ذلك في لفظه يدل على ان اختلاف الجنس علة في الجواز اي جواز البيع متفاضلا الثاني التفرقة بالغاية
كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فقد فرق في الحكم بين الطهر والحيض الثالث التفرقة بالاستثناء كقوله
تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون الرابع بالاستدراك مثل قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم و
لكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان الخامس ان يقع باستيناف احد الشيئين بذكر صفة من صفاته صالحة
للعلية بعد ذكر الاخر كقوله عليه السلام للراجل سهم وللفارس سهمان واعلم ان صاحب الحاصل لم يذكر في هذا النوع
الا القسم الاول وتبعه المص وصاحب المنهاج واشار الى النوع الرابع بقوله وكنهيه اي ونهي الشارع
عن شيء يمنع الواجب فعل يفوته مثل قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فانه لما اوجب السعي ونهى عن البيع
وعلمنا ان النهي عن البيع المفوت لهذا الواجب علمنا ان علة التحريم كونه مفوتا للواجب في ذلك الوقت النوع الخامس

من الايماء

والحكم

من الايماء ترتيب الحكم على الوصف بالفاء وهو اقسام لان الفاء اما في الوصف والحكم متقدم او في الوصف
متقدم وذلك اما في لفظ الشارع وهو الله ورسوله او في لفظ الراوي مثل قوله عليه السلام في المحرم لا تقربوه
طيبا الحديث ومثل قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ومثل قول ابي هريرة زنا ماعز فرجم فا
فالترتيب في هذه الصور يدل على العلية لان الفاء للتعقيب وح يلزم ان يثبت الحكم عقيب ما رتب عليه
فيلزم سببية الحكم اذ لا نعني بها سوى ذلك وفيه نظر لان هذا لا يمشي في مثال الاول كما ذكر البعث ومع
ذلك بتعقيب الترتيب وهو انه يقتضي الفاء تدل على الترتيب وضعا ودلالتها على العلية انما تستفاد بطريق الاستدلال
والنظر في الكلام حتى يعرف ان هذا ترتيب حكم على الباعث او بالعكس وكلاهما حسن لان الباعث متقدم
في العقل متأخر في الوجود والخارج فيجوز ملاحظة الامرين ودخول الفاء في كل من الحكم والعلة فان قلت الفاء في نحو
دخل على الحكم دون الوصف مع ان الراوي يحكي ما كان في الوجود قلت الباعث قد يتقدم في الوجود كما في قوله
عن الحرب جبنا وكان المص ترك ذكر هذه الاقسام هنا نظرا الى انها مما صرح فيه بالعلية كما فعله ابن الحاجب فنظر
دلالته على الترتيب بالوضع لكنه جعلها في بعض اقسام الايماء ووجهه انها اقسام في دلالتها على العلية الى نظر
فلذلك وضعه ضمن ثم هذه انواع الايماء تدل على العلية كما لو تخلف في صورة المانع فلا انقدح في
انما العلية العلية في غير هذه الصورة كما قالوا واعلم ان الايماء يدل على العلة وان لم يكن الوصف مناسبا
لا استقباح قول القائل اكرم الجاهل واستخف بالعالم وليس ذلك الاستقباح لمجرد الامر باكرام الجاهل واهانة
بالعالم فانه قد يحسن ذلك لغرض بان يكون الجاهل لشجاعته وسوابق نعمه والثاني لفسق العالم وخبثه ودناءة
نسبه وخسته وانما الاستقباح لسبق التعليل الى الفهم من جعل الجهل علة الاكرام والعلم للاستخفاف فعلم ان مطلق
الترتيب مفيد لعلية الوصف للحكم في هذه الصورة فان قيل سلمناه لانه الجعل هنا لكن لا يستلزم
دلالته عليها في جميع الصور اذ هذا المثال الجزئي لا يصح قاعدة كلية قلنا اذا دل عليها في هذه الصورة
وجب ان يدل عليها في الجميع اذ لو كان دالا على العلة في بعض الصور لزم الاشتراك المخالف للاصل تامل هذا
اذا ذكر كل من الوصف والحكم فانه ايماء اتفاقا فان ذكر الوصف ويستنبط الحكم مثل ان يذكر حرمة الخمر ويستنبط
الاسكار في مثل حرمت الخمر فقد اختلف في انه هل يكون ايماء حتى يتقدم على المستنبط بلا ايماء عند التعارض
فعند البعض كلاهما ايماء وعند البعض لا شيء منهما ايماء وعند الحق ان الاول ايماء دون الثاني والاول مبني على ان
الايماء اقتران الحكم والوصف وان تقدر احدهما والثاني على ان لا بد فيه من ذكرهما لتحقق الاقتران والثالث
على ان الاثبات مستلزم الشيء يمتنع اثباته والعلة كالحل يستلزم المعلول كالصحة فيتحقق الاقتران تقديرا
واللازم حيث يدل اثباته اثباتا الملزوم ولا يمتنع اثباته فلا يتحقق الاقتران ذكر المص واعلم ان الترتيب



الطرف

يظهر من كلام الشيخ حمل الايجاز بجميع اقسامه من الطرق المردودة وضعف الوجوه المذكورة بوجوه وجبر فخ من
المقبول اراد ان يذكر الطرق المردودة عليه فقد كرمها من **البحث الثاني** في ان المناسبة لا تقتضى
العلية اى عليه ذلك الوصف المناسب للحكم المحكوم المقترن به لما سيجيء المناسب ويسمى احالة ايضا لان الى
النظر الى الوصف يخال انه علة اى يظن ذلك ويسمى تخريج المناط لانه ابدا مناط الحكم بل انه ما يفضى الى
موافقة الغرضى اى غرض الانسان تحصيلا وابقاء ويعبر عن التحصيل بجلب النفع وعن الابقاء بدفع الضرر لان
ما يطلب ابقائه فازالته مضرة وابقائه دفع لتلك المضرة وقيل انه الملايم لافعال العقلاء في العادات
كما يقال هذه اللؤلؤة تناسب هذه اى الجمع بينهما في سلك واحد متلائم مناسب فالمناسبة على الاول كون
الوصف بحيث يفضى الى جلب النفع ودفع الضرر وعلى الثاني ملايمة الوصف لافعال العقلاء في العادة قال
المصنف في التعريف الاول قال من يعلل الاحكام والمصالح والثاني من يابه بل كل منهما غير جامع اذ الاجماع
على القتل العمد العدوان انه يجلب الانسان نفعا او يدفع عنه ضررا ولا انه ملايم لافعال العقلاء في العادات
مع انه وصف مناسب لشرعية القصاص هذا وقال ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول
وهو مما لا يمكن اثباته في المناظرة اذ يقول الخصم لا يتلقاه عقلي وتلقى عقلك له بالقبول لا يصيره حجة
وابو زيد نفسه قائلا اليه بامتناع التمسك في المناسبة في مقام المناظرة دون مقام النظر اذ لا
لا يكابر نفسه فيما يقضيه عقله وهو اى المناسب حقيقي ما لم يظهر بعد اعطاء البحث حقه انه غير مناسب
اى غير حقيقي وهو مقابله ويسمى الاقناعي والحقيقي اما دنيوي او اخروي والاول اما ان يكون ضروريا او مصلحيا
تحسينيا والاقسام ثلاثة اشار الى الاول بقوله او يتعلق بالمصالح الدنيوية به وكان في محل الضرورة فهو ما يتضمن
حفظ المقاصد الخمس التي روعيت في كل ملة الاول النفس والثاني المال الذي به المعاش والثالث النسب
والرابع العقل والخامس الدين فالاول حفظ بشرع القصاص بقوله تعالى كتب عليكم القصاص والثاني بشرع
الضمان والحد على الغاصب والسارق والمحارب اى قاطع الطريق والثالث والرابع بشرع الحد فالرابع
على الزنا لان المزاحمة على الابضاع مفضية الى اختلاط الانساب والتقاتل واختلاط الانسان المفضي الى انقطاع
تعاهد الاولاد المنافي لبقاء النوع ونشر البشر والرابع الزجر عن المسكرات وحفظ الخامس بشرع القتل
اى قتل اهل الحرب بقوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله والمرتد وذلك لانه اذا قتل اهل الحرب امتنعوا
عن بيضة الاسلام واذا قتل المرتد لم يرتد احد حفظا للدين وفي الى الثاني بقوله وان كان اى الحقيقى
المتعلق بمصالح الدنيوية في محل الحاجة لا في محل الضرورة ويسمى المصلحي فكتمكين الولي من التزويج اى
تزويج المولى عليه كالصغير فانه وان كانت حكمة النكاح غير ضرورية في تلك الحال الا انه محتاج اليه

لحق خمس ورقات

